جميل صليبا

من أفلاطون إلى ابن سينا

محاضرات في الفلسفة العربية

الطبعة الأولى

١٣٥٤ — ١٩٣٥

مكتب النشر العربي بدمشق

من أفلاطون

الى ابن سينا

محاضرات في الفلسفة العربية

القاها الدكتور

جميل صليبا

هذه المحاضرات لم يكتب في موضوعها في لغة العرب حتى اليوم ، تجد فيها اثر فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة في الفلسفة العربية ، وتقرأ بحثا طريفا عن الفارابي وجمعه بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ، ومن مواضيعها النادرة مقارنة علمية بين جمهورية افلاطون وآراء اهل المدينة الفاضلة ، وبحثا عميقا عن نظرية الفيض عند ابن سينا او صدور الموجودات عن الخالق ونظرية النفس عند ابن سينا ونظريته في السعادة وغير ذلك من الابحاث الجليلة .

يطلب من :

مكتب النشر العربي

دمشق (سورية)

فهرس

من افلاطون الى ابن سينا

توطئة

يحتوي هذا الكتاب على ست محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية التي بعضها في معهد الابحاث الادبية وبعضها في كلية الآداب • وقد سميته : من افلاطون إلى ابن سينا ، لان غرضه الاساسي هو إظهار أثر أفلاطون في مذهب ابن سينا ومن تقدمه من فلاسفة العرب •

إن أكثر مؤرخي الفلسفة يقولون مع رنان إن الفلسفة العربية مأخوذة عن أرسطو وإن فلاسفة العرب قد فتنوا بالحكيم الاسطاجيري فاتبعوا أثره مسيرين لا مخيرين • لان العلوم الفلسفية قد انتقلت اليهم عن طريق مدرسة الاسكندرية فقبلوها كما وصلت اليهم من غير أن ينتقدوها • حتى لقد قال (مونك)[1] : « لا شك أن العرب قد انتخبوا ارسطو وفضلوه على غيره ، لان طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي ، ولان منطقه كان سلاحا نافعا في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة » •

على أننا إذا تعمقنا في درس فلسفة ابن سينا مثلا رأينا أنها تختلف عن فلسفة أرسطو في كثير من المسائل كفكرة الفيض وفكرة خلود النفس وغيرهما • والحق أن ابن سينا متفق مع أرسطو في الطرائق والوسائل ومختلف عنه في الغايات والمقاصد ، ولعله لم يبتعد عن أرسطو في بعض المسائل إلا لتأثره بالوسط الاجتماعي ورغبته – كالفارابي – في الجمع بين الدين والفلسفة • فقد كان الفارابي يعتقد مثلا ان الفلسفة واحدة وأن مقاصدها الحقيقية لا تختلف عن مقاصد الدين • وان سينا يرى أيضاً

(1) Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe P. 312

- كابن الطفيل - ان النبوة حالة طبيعية من أحوال النفس ، وان تعدد تصرفات الخيال يجعل التعبير عن أحواله مختلفاً باختلاف الاشخاص . فلا فرق اذن بين الدين والفلسفة الا من حيث الظاهر . ولا عجب لما يقوله الانبياء إذا خاطبوا العامة واختلاف كلامهم عن كلام الفلاسفة .

فالجمع بين الدين والفلسفة كان إذن من أكبر العوامل التي جعلت الفارابي وابن سينا يعرضان أحيانا عن ارسطو ويقتبسان أفلاطون . وقد ساروا في ذلك على نمط فلاسفة الاسكندرية ووجدوا في ترجمة كتب أفلاطون خير معين على ذلك . وكثيراً ما كانوا يبتعدون عن أرسطو وهم لا يعلمون ، لان المزيفين نقلوا إلى اللغة العربية قسما من كتاب (التساعيات) لافلوطن وزعموا أنه لأرسطو ، فصار العرب يمزجون آراء فلاسفة الاسكندرية بآراء آرسطو ويجمعون ذلك كله إلى آراء أفلاطون لاعتقادهم ان الفلسفة واحدة وأنها من حيث حقيقتها لا تخالف الدين .

لذلك رأيت أن أدرس في محاضرتي الاولى فلسفة أفلاطون وانتقل منها إلى فلسفة الاسكندرية ، فالفلسفة العربية . لاني وجدت البحث في هذه الوجهة من أصول الفلسفة العربية ضروريا لمن يريد أن ينظر نظرة عامة إلى تأثير أفلاطون فيها . ثم إني أتبعت محاضرتي الاولى بمحاضرتين انتقاديتين تحليليتين عن الفارابي ومحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطو وغرضه من كتاب المدينة الفاضلة ولخصت في المحاضرتين الرابعة والخامسة بعض الآراء التي سبق لي نشرها في اللغة الافرنسية عن ابن سينا ثم ختمت ذلك كله بمحاضرة عن رأي ابن سينا في السعادة .

فليست هذه المحاضرات إذن الاقبساً ضئيلا لم ابلغ به من اليقين درجة تتجلى به كل خفية ، أو تنكشف به كل ظلمة ، ولكني أضفته إلى مصباح هذه الامور لعل زيتها يضيء فيعمل الباحثون اذ ذاك على إحياء فلسفة العرب كما عملوا حتى الآن على إحياء آدابهم .

جميل صليبا

مصادر عن الفلسفة العربية

١ — اهم المصادر العربية[1]

ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مجلدان القاهرة ١٨٨٢ ، قطع ـ ٨

ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (على هامشه الملل والنحل للشهرستاني) : بولاق ، مصر ١٢٦٣ هـ ، قطع ـ ٤

ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، قطع ـ ٤

ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مجلدان ، بولاق مصر ، ١٢٩٩ هـ ، قطع ـ ٤

ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ ، قطع ـ ٨ ص ٥٢٨

الإيجي (عضد الدين) كتاب المواقف : مجلدان ، القسطنطينية ، ١٣١١هـ

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٢٨ ، قطع ـ ٨

أحمد أمين : ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٣٣ ، قطع ـ ٨

أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ ، قطع ـ ١٦

أحمد لطفي السيد : مقدمة كتاب «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو» القاهرة ١٩٢٤ م ، قطع ـ ٤

(١) لم نذكر في هذه المصادر كتب ابن سينا والفارابي وغيرهما من الفلاسفة .

جالارزا (الكونت دي) : محاورات في الحكمة ، القاهرة ١٩٢٤ ، قطع — ٨

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (وهو مذيل بكتاب « تلخيص المحصل » للعلامة نصير الدين الطوسي ، وفي هامشه كتاب « معالم أصول الدين ») القاهرة ١٣٢٣ هـ

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : لباب الاشارات ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ هـ ، قطع ٨

الشهرستاني (أبو الفتح الامام محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، بولاق القاهرة ١٢٦٣ هـ قطع — ٤

طه حسين : قادة الفكر ، القاهرة ١٩٢٨ قطع — ٨

الغزالي : المنقذ من الضلال : مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤ قطع —

فرح انطون : فلسفة ابن رشد ، الاسكندرية ١٩٠٣ قطع — ٨

القفطي (الوزير جمال الدين ابي الحسن علي بن القاضي الاشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ قطع — ٨

كاتب جلبي : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون : مجلدان ، القسطنطينية ١٣١٠ هـ قطع — ٤

محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، مصر ١٩٢٧ قطع — ٨

مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب : المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩١١ قطع — ١٦

٢ — أهم المصادر الأجنبية

Amari, — Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empéreur Frédéric II (Journal Asiatique, T.I février-Mars 1853.

Aristote,— Oeuvres traduites en fraçais par J. Barthélémy - Saint - Hilaire, 35 volumes, in - 8°. Paris 1837 - 1892.

— Physique. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Ed. Budé 1926-1931.

— Métaphysique. Livre I. trad. et comment. par Gaston Coll, Paris-Louvain 1912, in-8°, 171 p.

Arnold (T. W.) — A volume of oriental studies, Cambridge, 1922 in - 8°, VII-499 p.

Barbier de Meynard (c.) —Traduction française de Prairies d'or de Mas'oudi, publiée avec le texte arabe. 9vol. Paris 1861 - 18877.

Barbier de Meynard (c.) — Traduction nouvelle du Traité de Gazali intitulé : Le préservatif de l'érreur. (Journal Asiatique 1877).

Beausobre — Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 vol. Amesterdam, 1834.

Berthelot — Les origines de l'Alchimie, Paris 1855.

Blochet — Etudes sur l'ésotérisme musulman - (Journal Asiatique 1902).

Boer (T. J. de) — Geschichte der philosophie in Islam, Stuttgart, 1901, in-8° traduction Anglaise par Jones.

Bouroux [E.] — Etudes sur l'histoire de philosophie. Paris, 1897, in in-8°.

Bréhier [E.]—Histoire de la philosophie,Paris, 1926-1930 in - 8°

Borchard [V.] — Les sceptiques Grecs, Paris, 1923, in-8°.

Carra de Vaux (B. Bernard) — Les penseurs de l'Islam, 5 vol. in - 16 Paris 1921.

— Avicenne. Collection des grands philosophes, Paris, 1900, in-8°

— Gazali. Collection des grands philosophes, Paris 1902, in-8°.

— Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam, Paris 1897.

— Traduction inachevée du Tehafut de Gazali publiée dans le Muséon 1899 et suiv.

— Traduction française du livre de l'Avertissement et de la Révision de Mas'oudi. Paris 1897.

— Traduction du poème sur l'âme d'Avicenne (Journal Asiatique 1899, t. III).

Chahrestani — Kitab al-Milal wa'l-Nihal, 2 vol, in-4°, éd Cureton, London, 1845.

— Traduction allemande du même ouvrage, par Haarbrücker, 2 vol. in-8°, Hall, 1850,-1851.

Chauvin (Victor) — Biliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, Liège 1892-1922, 12 vol. out parue.

Chevalier (J.) — La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, patriculièrement chez Platon. Paris 1913.

Damascène (Jean) — Oeuvres, dans la patrologie de Migne, Tomes 94-96.

Denis. — Le rationalisme d'Aristote, thèse. Paris 1847.

Dozy. — Essai sur l'histoire de l'Islamisme. Traduit du Hollandais par Chauvin [V.] Leyde 1879.

Dugat. — Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. Paris 1878, in-8°.

Duval. — La littérature syriaque. Paris 1899.

Ermoni. — Saint Jean Damascène. Paris 1904, in 16°.

Farabi. — Al farabi's philosophische abhandlungen. Dietrici, Leyde, 1890.

— La Cité modèle publiée par Dietrici, Leyde, 1895.

Fouillée (Alfred) — La philosophie de Platon 4 vol. Paris 1869.

Forget. — L'Influance de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique(Revue Néo-scolastique t.I.p, 385-410)

Franck. — Etudes orientales, Paris 1861.

Galland (Henri) — Essai sur les Motazélites. Genève 1906.

Gauthier (Léon) — La théorie d'Ibn-Roschd [Averroès] sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris. Leroux 1909.

Ibn - Thofaïl, sa vie, ses œuvres, Paris Leroux 1909

Traduction française de Hay - ben - Yaqdhan. Roman philosophique d'Ibn-Thofaïl, publié avec le texte arabe dans la collection du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1900.

Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane.Paris. Leroux 1923.

Accord de la religion et de la philosophie. traité d'Ibn-Roschd (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur duXIV congrés des orientalistes) Alger 1905.

Gilson (Etienne) — Etudes de philosophie médiévales. Strasbourg. 1921

La philosophie au moyen âge. Paris. Payot 1922.

Goldziher — Le dogme et la loi de l'Islam, traduction française de F. Arin Paris 1920.

Le monothéisme dans la vie religieuse des musul-

mans. (Revue de l'histoire des religions XVI-1887)
Le Culte des saints chez les musulmans. Revue de l'histoire des religions 1880.
Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. Revue de l'hist. des relig. (1888).

Hauréau (B.) — Histoire de la philosophie Scolastique. 3 vol. Paris 1872-1880.

Haudos—L'islamisme. Paris 1904.

Huart —La littérature arabe. Paris 1902.
— Le livre de la création et de l'histoire d'El-Maqdisi, publié et traduit en français. 6 vol. Paris 1890-1919.

Hughes—A dictionary of Islam. London 1885.

Huit — Les arabes et l'Aristotélisme dans Annales de philosophie chrétienne, t. XXI. Paris 1890.

Khaldoun — Prolégomènes, trad. par de Slane.

Lévy (**Louis-Germain**) — La métaphysique de Maïmonide Paris 1904.
— Maïmonide.Collection des grands philos. Paris 1911

Macdonald (**Duncan-Black**) — Development of Muslim Théology Jurisprudence and Constitution Theory. London 1903.
Kalam. Encyclopédie de l'Islam. t. II.
— Allah. » » » t. I.

Mandonnet — Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e^ sciél. Fribourg (Suisse) 1889.

Massignon — Le passion d'Al Hallaje. Paris 1921.
— Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922.
— Recueil de Textes inéditsconcernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam. Paris 1929, in-8°.

Mehren — Etudes sur la philosophie d'Averroés concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazali.

Le Muséon. T. VII. Louvain 1888.

— La philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits. Muséon 1882 et 1883.

Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosaïn ben Abdallah ben Sina ou Avicenne. Texte arabe avec explication française. Publié à Leyde 1889-1899.

Munk (S.)— Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.

— Ibn-Sina art. dans le Dictionnaire de sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885.

Micholson (R. A.) — A Literary History of the arabs, London, 1907, in-8°.

Perier (A) — Yahya ben Adi. Paris 1920-1921.

— Petits traités apologétiques de Yahya ben Adi et trad. Paris 1920.

Petazzani (R.) — La formation du monothéisme R. H. R. 1923.

Piat — Aristote. Collection des grands philosophes. Paris 1903.

Picavet (F.) — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Psris 1905.

Platon — Œuvres. Texte établi et traduit. Ed. Budé. Paris 1920-1930.

Plotin — Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Ed. Budé. Paris 1924. in-8°.

Ravaisson — Essai sur la métaphysique d'Aristote. Paris 1837. 1846. 2 vol.

Renan — Averroès et l'Averroéisme. Paris 1852.

Robin — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'apès Aristote, Paris 1908.

— La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923, in-8°.

Saisset [E.]— Précurseurs et disciples de Descartes. Paris 1862

Sale [W. G.] Observations historiques et critiques sur le Mahométisme. Panthéon littéraire. Paris 1857.

Saliba (**Djemil**) — Etude sur la Métaphysique d'Avicenne. Paris 1926, in-8°.

Schmoelders — Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali Paris 1842.

Sertillanges — Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.

Thomas d'Aquin — Somme théologique. Traduction française et complète de J. Carmagnollé. Draguignon. 1862

Vacherot — Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846.

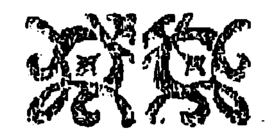
Vattier — La logique du fils de Sina, Communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes, Paris 1638.

Ventura (**M.**) — La philosophie de Saadia Gaon. Paris 1934. in-8°.

— Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzari. Paris 1934. in-8°.

Zeller — La philosophie des grecs considérée dans son développement historique, traduction inachevée par E. Boutroux. 3 vol. in-8° Paris 1844-1877.

Zetterstein (**K. V.**) — Al-Ashari. Encyclopédie de l'Islam. I. p. 487.



المحاضرة الأولى

فلسفة أفلاطون — الأفلاطونية الحديثة

الفلسفة العربية

جعلت موضوع محاضراتي البحث في تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى ابن سينا ، لا لأني أريد في خمسة دروس أن أشرح لكم مذهب أفلاطون أو فلسفة ابن سينا شرحاً مفصلاً ، ولا لأدرس معكم تعاقب المدارس الفلسفية من تأسيس «الأكاديميا» في القرن الرابع قبل الميلاد إلى عصر ازدهار الفلسفة العربية في القرن الحادي عشر بل قصدت من هذا العنوان هدفاً أدنى من ذلك : وهو بيان المسائل الفكرية العامة التي انتقلت من أفلاطون إلى الفلسفة العربية ، إما مباشرة عن طريق كتبه التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وإما بالواسطة عن طريق الفلسفة الإسكندرانية التي كانت منتشرة إلى ذلك العهد في البلاد المجاورة للبحر المتوسط .

المشهور عن فلاسفة العرب أنهم اتبعوا بالجملة آراء أرسطو ، حتى لقد قال «الشهرستاني» في «الملل والنحل»[1] إن المتأخرين من فلاسفة الإسلام قد سلكوا «طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين .» . فنحن لا نريد الآن أن نبين

---

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٠ من طبعة بولاق مصر ١٢٦٣
راجع أيضاً : ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢-٤ قال ابن سينا : « ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين . »

هذه الصلة العميقة التي تربط الفلسفة العربية بفلسفة المعلم الاول ، لأنها واضحة لاتحتاج إلى دليل ، بل نريد أن نوضح هذه « الكلمات اليسيرة » التي أشار إليها « الشهرستاني » والتي تدل على ما للروح الأفلاطونية من الأثر في بعض نواحي التفكير الاسلامي .

وفي الحق إن الفلسفة العربية قد ترددت زماناً طويلاً بين أفلاطون وأرسطو ، واستمدت من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة ، حتى صارت مركبة ، كثيرة الوجوه ، ولكنها اتجهت بعد ذلك في زمان ابن رشد الى أحضان آرسطو واستقرت فيها

ولقد شعر « ابن رشد » نفسه بابتعاد « الفارابي و « ابن سينا » عن طريقة المشائين فلام مرحا على ذلك وأصلح ماتوهماه ، حتى جعل الفلسفة موحدة بسيطة ، بعد أن كانت كثيرة العناصر . وهو يرى أنه لولا ابتعاد ابن سينا والفارابي عن رأي الفلاسفة الأقدمين ، لما استطاع « الغزالي » ان يتجرد للرد عليهم في كتاب « التهافت » فرد على ابن سينا والفارابي « وتوهم أنه رد عليهم جميعهم »[1]

فابن سينا والفارابي أقرب إلى أفلاطون من ابن باجا وابن رشد ، كما أن « سعاديا » الفيلسوف الاسرائيلي أقرب إلى افلاطون من موسى بن ميمون[2]

ولم يخف هذا التطور على فلاسفة الاندلس في القرن الثالث عشر ، فقال « ابن سبعين »

« إن ابن سينا مموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وما له من التآليف لا يصلح لشيء ، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه ... وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون . والذى فيها

(١) ابن رشد تهافت التهافت ، ص ٢٦ طبعة مصر

(٢) راجع : M. Ventura : La Philosophie de Saadia Gaon, Paris , 1934 J. Vrin.

من عنده شيء لا يصلح ، وكلامه لا يعوّل عليه . و « الشفاء » أجلّ كتبه ، وهو كثير التخبط ، مخالف للحكيم . وإن خلافه له لما يشكر عليه ، فانه بين ما كتمه الحكيم . وأحسن ماله في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » وما رمزه في « حي بن يقظان » . وما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية .

« وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ، ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تآليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها ، أو يمشي معها في نفسه ، قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور . . غير أنه قليل الفضول ، ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده ، لأنه مقلد لأرسطو » .[2]

ينتج من قول ابن سبعين أن فلاسفة الأندلس ، في القرن الثالث عشر ، كانوا شاعرين بما آل إليه أمر الفلسفة العربية في زمان ابن رشد ، وما كان من ابتعادها عن أفلاطون ، ورجوعها شيئاً فشيئاً إلى أحضان الحكمة المشائية .

وهذا التطور شبيه بتطور الفلسفة الأوروبية بين القرن الحادي عشر للميلاد والقرن الثالث عشر ، فقد سار « سنت آنسلم Saint Anselm » في كتبه على نمط القديس أوغستونس ، وكان أفلاطونياً في جدله . أما القديس « توماس داكينو St. Thomas D'Aquin » فقد كان أرسطوطاليسياً ، يمت إلى ابن رشد بصلة قوية ، ويلوم ابن سينا على ميله إلى أفلاطون واتباعه آراءه ، فالفلسفة العربية كانت في زمان الفارابي وابن سينا مفعمة بالروح الأفلاطونية ، وهذا ما سنبينه في محاضراتنا هذه ، لأننا سندرس :

---

(٢) راجع النصوص التي نشرها المسيو ماسينيون تحت عنوان

Massignon : Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris Geuthner 1929 p. 128-129.

١ • — نظرية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون وارسطو

٢ • — جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي •

٣ • — نظرية الفيض أو صدور الوجود عن الخالق •

٤ • — نظرية النفس عند ابن سينا •

اما المحاضرة الاولى فقد خصصناها لبيان شيء من :

مذهب أفلاطون وانتقاله الى فلاسفة الإسكندرية ، ثم انتقال هذه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلى اللغة العربية

لقد انتقلت فلسفة أفلاطون إلى اللغة العربية عن ثلاثة طرق :

١ً — الطريق الأول هو الطريق المباشر : وذلك بواسطة كتب أفلاطون التي ترجمت إلى اللغة العربية • لقد ترجم العرب كتاب « طيماوس Timée » وكتاب« السفسطائي Sophiste» وكتاب« النواميس Les lois » وغيرها ، حتى لقد ذكر ابن النديم في الفهرست أن حنين بن إسحاق فسر كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وأنه رأى كتاب « المناسبات » من خط يحيى بن عدي ، وكتاب « سطسطس » [1] • وذكر أيضاً كتباً أخرى لأفلاطون ، ككتاب « الغورجياس Gorgias»و كتاب« كريتون Criton »و كتاب «فاذن Phédon» و« واتوفرون Euthyphron» وبروتوغوراس Protagoras » و«فدر Phèdre » و « مينون Ménon » من غير أن يذكر ترجمتها ، ولكن ذكره لها دليل على اطلاع العرب على بعض ما جاء فيها :

أولاً : ــ لأن ارسطو يشير اليها في كتبه •

وثانياً : ــ لأن إسحاق بن حنين نفسه ألف كتابا في أخبار الحكماء على مثال كتاب « بلوتارك Plutarque » ، ذكر فيه فلسفة أفلاطون • ولولا اطلاع العرب

---

(١) راجع ابن النديم : الفهرست، ص ٢٤٤، قال : « وكتاب سطاطس ترجمه المودوريوس بخط يحيى»

على فلسفة أفلاطون لما استطاع الشهرستاني أن يلخص مذهبه في الملل والنحل، اضف إلى ذلك أن قسماً كبيراً من كتب أفلاطون ترجم الى اللغة السريانية ككتاب (الغورجياس) وكتاب (فيدون) حتى إن أبا علي بن زرعة نقل من ذا الكتاب الاخير شيئاً يسيراً إلى اللغة العربية [1]

٢ — الطريق الثاني : — هو انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين، كيوحنا الدمشقي، ويحيى النحوي وغيرهما، فقد ولد يوحنا الدمشقي في دمشق، وكان أبوه «سرجون الرومي» أميناً من أمناء معاوية وولده يزيد وبقي في خدمة الأمويين حتى خلافة عبد الملك بن مروان . وقد ألف يوحنا ابنه كتاباً في «ينابيع المعرفة» تجد فيه بعض الآراء المشابهة لآراء علماء الكلام . أما يحيى النحوي فقد كان أسقفاً في إحدى كنائس مصر، وعاش إلى أن فتحت مصر على يدي عمرو بن العاص، وله من الكتب كتاب الرد على ارسطاطاليس [2] ست مقالات، أثبت فيه حدوث العالم .

٣ — والطريق الثالث الذي انتقلت منه فلسفة أفلاطون الى اللغة العربية، هو طريق فلسفة الإسكندرية . وهي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي جمعت بين آراء أفلاطون وأرسطو . وأشهر فلاسفتها (فيلون Philon) الإسرائيلي المعاصر للمسيح، ثم (افلوطين Plotin) الذي يسميه العرب «الشيخ اليوناني» ثم فرفوريوس Porphyre وبروكلس .

ولكن ما هي هذه الفلسفة الافلاطونية الحديثة ؟ قلت إنها جمعت آراء أرسطو إلى آراء أفلاطون ولكنها أفلاطونية بالذات، أرسطوطاليسية بالعرض . ولا

---

(١) ابن النديم الفهرست ص ٣٥٣

(٢) كارادوفو : ابن سينا، ص ٥٣ المسعودي مروج الذهب

(٣) ابن النديم، ص ٣٥٦ طبع مصر

يمكننا أن ندرك حقيقة هذه الفلسفة ، ونبين تأثيرها في الفلسفة العربية ، إلا اذا رجعنا الى منبعها ، وألقينا نظرة عامة على فلسفة أفلاطون نفسه .(1)

* * *

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد من عائلة أرسطقراطية ، عريقة في المجد والشرف ؛ فانقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية ، والأزمات الاجتماعية ، فلما انتهت معارك (البلوبونيز) سنة ٤٠٤ ، وانكسرت أثينا ، وتحطم أسطولها العظيم ، سقطت حكومة كريتياس ، رئيس الطغاة وعم أفلاطون . فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فلما مات سقراط ، اعتزل أفلاطون الحياة العامة ، ثم سافر الى مصر ، ثم الى صقلية حيث اجتمع بالطاغية « دنيس السيراقوزي » ثم عاد الى أثينا وأسس الاكاديميا بالقرب من قرية « كولون » وهناك ألقى دروسه والف كتبه ثم مات عن عمر يناهز الثمانين ، محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبونه ، كما كان هو نفسه يحب أستاذه سقراط .

إن هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على حياة افلاطون ، توضح لنا الاضطراب الذي نجده في بعض نواحي فلسفته ، وتعلل لنا تشاؤمه السياسي الذي ينطوي عليه كتاب الغورجياس وكتاب الجمهورية . فقد كان أفلاطون يكره ديموقراطية (بريكاس) كما كان يكره استبداد « كيرتياس » ويرغب في حياة اجتماعية مؤسسة على العدل والحكمة . ولعله لم يحب سقراط ، ولم يتبع آثاره ، إلا لان سقراط كان عادلاً وحكيما . وربما كانت صفات افلاطون الطبيعية ، وشرائط حياته

(1) A. Fouillée: La philosophie de Platon.
Piat: Platon. Paris 1907
Diès : Platon. Paris 1930
L. Robin : Sur la doctrine de la reminiscence. Revue des Etudes Grécques XXXII, 1919, P. 451
L. Robin.. Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris, 1908.

الاجتماعية ، أقرب الى أن تجعل منه رجلاً سياسياً ، أو رئيساً حربياً ؛ لانه كان شريف النسب ، قويّ البنية ، حتى لقد حاز في الجندية على عدة امتيازات، وحصل في الالعاب الرياضية على جوائز كثيرة ؛ الا أن مصادفته لسقراط بدلت حياته كلها فافتتن بتعاليم الحكيم ، وعمق نظره ، وسحر جداله ، فأقبل عليه بفكره وقلبه ، حتى قال عن نفسه : « أشكر الله لانه خلقني يونانياً لا بربريا ، حراً لا عبداً ، رجلا لا امرأة ، وأشكره ايضاً لانني ولدت في عهد سقراط . » لم يحب افلاطون أستاذه الا لانه وجد في تعاليمه واسطة يمكنه بها ان يرجع النظام الى حياة بلاده المضطربة . ولما كان سقراط يؤمن بإله واحد ، ويعتقد ان هناك حياة ثانية، فقد مال أفلاطون نفسه الى هذا الاعتقاد ، لانه وجد فيه شفاء من القلق ، ونجاة من الشك ، وصيانة من الظلم ، وروحا تعيد الى الشباب الاثينيين ما أفقدهم اياه الشك من قوة الايمان ، وامان الفضيلة . ان فلسفة افلاطون مفعمة بهذه الفكرة . وسواء انظرنا الى مذهبه من الوجهة الاخلاقية ام من الوجهة الكونية فاننا نكشف في كل مكان عن صورة الخير التي يريد افلاطون ان يجعلها مبدأ كل نظام واتساق ونسبة . فالكون في نظره كتاب هندسة ، والصانع مهندس ، ومن لم يكن مهندساً فلا يحق له ان يدخل هيكل الفلسفة .

ولكن كيف يتوصل الانسان إلى إدراك هذا النظام؟ هل يستند علمه به الى الاحساس أم هل هو سابق للتجربة متقدم على المحسوسات ؟ إذا رجع الانسان إلى نفسه وجد فيها سائر مبادئ المعرفة . والمرء لا يطلع على الحقيقة إلا بتأمل ذاته فيبدع هذا التأمل أشياء تعاني النفس من أجلها آلاماً تشبه آلام الولادة . إن العبد الذي امتحنه سقراط وجد بالتأمل أن المربع المرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع ، فالاطلاع على الحقائق إنما يكون بالتأمل والحدس ، أي

بالتذكر . فالعلم لايكون إذن بالاحساس لان الاحساس متغير متبدل ، وكل ما هو في حركة دائمة وتبدل مستمر ، لاسبيل فيه إلى العلم. إن أفلاطون يعتقد « كهرقليت » أن الحركة هي ناموس الحوادث وأن التبدل هو قانون الاحساس ، وأن كل شيء من هذا العالم المحسوس يتبدل ويتغير . الميلاد موت ، والشروق غروب ؛ ومن الصعب على النفس أن نعلم شيئاً إذا كانت الحوادث لاتبقى على حال ثابتة . لقد استنتج هرقليت من تغير الحوادث المحسوسة عدم إمكان العلم ؛ إلا أن أفلاطون لم يجعل العلم قائماً على المحسوسات ، بل جعله مستنداً الى المعقولات. ان ايمانه بالعلم لايقل قوة عن ريب هرقليت فيه ، لأن العلم ليس عبارة عن الاحساس ، بل هو ناشئ عن التأمل والتذكر . نعم ! ان الاحساس يوقظ النفس من نومها ، ولكن هناك معقولات كالوجود والمشابهة والتباين والهوية والتغير والجمال والقبح والخير والشر ، لاتدركها النفس عن طريق الحواس ، بل تدركها عن طريق المقايسة ، بين الحاضر والماضي والمستقبل . ولكن كيف يتم للنفس هذا التذكر وهذا الحدس وهي سجينة في قفص الزمان والمكان ؟ ان النفس لاتطلع على المعرفة بواسطة الاحساس ، بل تتذكر علمها الأبدي الذي كان لها قبل أن تتصل بالجسد . لقد كانت النفس في السماء تسير مع الآلهة وراء مركبة جوبيتر إن العالم العقلي هو وطنها الحقيقي ، إلا أنها بسبب ما أعرضت عن تأمل المعقولات ، فأضاعت أجنحتها ، وهبطت الى الأرض ، وجاورت خراب الجسد ، ونسيت ما كانت تعلمه من حقائق الأشياء يوم كانت في السماء ، فالعلم هو تذكر النفس لما نسيته من الحقائق ، أو هو صعود من العالم المحسوس الى العالم المعقول . ولا يستطيع المرء ان يرتقي من الحوادث الى عللها ، أو من الاحساس الى الصورة ، الا اذا كان مؤيد النفس بشدة الصفاء . ان ادراك الحقائق الخالدة ليس بالأمر السهل ، لأن

الناس تعودوا في كهف الحياة أن يدركوا الظلال ، ويعرضوا عن أسبابها الحقيقية ، قال أفلاطون :

« تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم إلى الجمود والنظر إلى الأمام فقط ، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم ؛ ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة ، في موضع أعلى من موقعهم وأن بينهم وبينها جداراً منخفضاً كسياج المشعوذين الذي ينصبونه لمشاهديهم ؛ وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية ، مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة ، مع كل أنواع الأواني ، مرفوعة فوق الجدار ؛ وافرض أن بعض أولئك المارة يتكلم ، وبعضهم صامت . إن هؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي أحدثها اللهيب وراءهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ؛ ثم إنهم يحسبون هذه الظلال حقائق ، ويظنون أنها تتكلم ؛ ولنفرض أن أحدهم حلت أغلاله فتمكن من الالتفات إلى الوراء . إن عينيه تتألمان من النور ، ويتحير في أمره ، ويحسب الأشباح التي كان يراها فيما مضى حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن ، ثم إنه يألف أشياء العالم الأعلى ، ويرى اليقينيات ، ويتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها . » [1]

إن السجين في الكهف هو الإنسان ، ومعرفته بالظلال هي المعرفة الحسية ؛ أما المعرفة اليقينية فهي المعرفة بالمُثُل ، والشمس هي صورة الخير لأنها مبدأ جميع المثل وأصلها .

---

(1) افلاطون الجمهورية ، ٧ ، ٥١٥ ، ترجمة حنا خباز ، ص ١٨٤ ، مصر ١٩٢٩

والكن ما هي المثل ؟

المثل عند أفلاطون هي الحقائق الخالدة ، والصور المجردة في عالم الاله . وهي لاتندثر ولاتفسد[1] ، ولكنها أزلية ابدية . والذي يفسد ويدثر انما هو هذا الكائن المحسوس . فيوجد إذن بالنسبة الى أفلاطون فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة . إن الانسانية مثلاً هي إحدى هذه الصور ، وهي خالدة لاتتبدل ولاتتغير . أما الانسان الذي نراه ونشير اليه فهو في كل يوم على حال .

إن المثل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً .

المثل هي مبدأ المعرفة ومصدر إشراقها ، لأن العلم كما بينا لايقوم على الاحساس بل على التأمل والكشف والتذكر؛ فيرتقي الفكر من الرأي الى العلم ، لا عن طريق الاستقراء والمحاكة ، بل عن طريق الحدس

والمثل هي مبدأ الوجود ، لأنه لاحقيقة للأشياء المحسوسة الا بما تحتوي عليه ماهياتها من الصور التي تصل بينها وبين عالم المثال . إن فيدون Phédon مثلاً أجمل من سقراط ، لا لأنه يحتوي على الجمال المطلق ، بل لأن فيه جمالاً نسبياً يدل على أن نصيبه من معقول الجمال وحقيقته الخالدة أكثر من نصيب سقراط إن صورة الجمال المطلق ليست عبارة عن جمال أفلاطون النسبي ، بل هي فوق كل جمال جزئي . هي حقيقة الجمال الخالدة التي لاتتبدل ولا تتغير ، هي معقول الجمال المفارق للأشياء المحسوسة . إن الحقيقة ليست في الحوادث والمادة ، بل في الصورة ، لأن المادة مقر العدم ولايمكن تثبيت العدم الا بما يشرق عليه من الصور ، كأن حقائق الأشياء

---

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ٢٦ مصر ١٩٠٧

(٢) A. Fouillée ; La philosophie de Platon 1 Ch II p. 13

(٣) Ibid ch. III, p. 47

منسوجة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية في نظر أفلاطون تتولد من المثل المفارقة ، وهي غير المعاني التي تجردها النفس من الأشياء المحسوسة . إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية ، لا بل هي نهاية كمالها . الكليات العقلية تكون في الذهن ، أما المثل فموجودة خارج الذهن ؛ وهي لا تنقسم بالرغم من صدور الصور المختلفة عنها . إن فضاء المعقولات هو فوق فضاء الفكر ، والمثال الخالد لكل شيء هو خيره الخاص به ، وفوق هذه المثل مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثال هو الخير الأعلى أو الاله

لقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة العرب . ولكن ابن سينا كما سنرى أخذ بجانب من هذه النظرية ، فجمع المثل كلها في العقل الفعال ، وسمي مبدأ المعقول كلها بواهب الصور وواجب الوجود .

وبالرغم من هذه الانتقادات ، فاننا لانجد نظرية المثل خالية من الجمال والسناء حتى إنك تستطيع أن تقول إنها تحتوي على فلسفة أفلاطون كلها ، من نظرية المعرفة الى حقيقة الكون والاله .

إن أفلاطون يسمي الإله بالخير الأعلى ، وهو المثال الكامل والمعقول المطلق الذي يوحد بين المثل كلها وينظمها . قال أفلاطون (1) :

« ان صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي . اننا لاندركها الا بالعناء الطويل ، ولكن متى أدركناها علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن ، ففي العالم المنظور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » .

وقال أيضاً (2) : « إن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها . إن الخير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة ، ومع أن كلاً من المعرفة

(1) الجمهورية : ٢ ، ٥١٧ (2) الجمهورية : ٧ ، ٥٠٨

والحقيقة جميل جداً ، فمن الصواب أن نقول : إن صورة الخير الأعلى هي شيء يمتاز عنهما ويفوقهما جمالاً . »

ما هي صفات الخير الأعلى ؟

إن الخير الأعلى واحد لا يتعدد ، لأنه لو تعدد لما كان خيراً أعلى . ثم إنه بسيط ، ومعنى ذلك أن ذاته تحتوي على جميع الصفات لا على صفة واحدة . ثم إنه كامل لا يتغير . وهو قديم أزلي مفارق للزمان لأن الزمان صورة من صور الوجود الفاني .

والخير الأعلى ليس معقولاً فقط ، بل هو معشوق أيضاً . إننا بالحب ندرك الجمال كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة . قال أفلاطون في كتاب المائدة : « إن الذي يجعل للحياة قيمة في عيني هو تأمل الجمال الابدي[1] . ما أحسن مصير الإنسان الذي يستطيع أن يتأمل الجمال الالهي في بساطته وصفائه مجرداً عن الالوان الزائلة »

إن هذا الجمال الالهي هو الخير المطلق ، وهو رمز الحياة والحركة . قال افلاطون : « ماذا ؟ أيريدون أن يقنعوني أن الحركة والحياة والنفس والعقل ليست في الحقيقة من صفات الموجود المطلق ؟ أيريدون أن يقولوا إن هذا الموجود لا يفكر وانه ساكن لا حياة ولا حركة فيه ، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته ؟ »[2]

فالاله إذن ليس ذاتاً مجردة عن سائر الصفات ، بل هو حركة وحياة ونفس وعقل ولكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته ، لانه وحدة في كثرة . وهذه الصفات تجعل إله أفلاطون مختلفاً عن إله أرسطو ، لان إله أرسطو عقل يعقل نفسه فقط ، يحرك العالم من غير أن يتحرك معه ، كأنه نقطة مجردة لا حياة فيها ولا عاطفة . أما اله ابن سينا فهو عقل وعاقل ومعقول ، عشق وعاشق ومعشوق ، وخير محض ، فهو بهذا المعنى أقرب الى إله أفلاطون من إله أرسطو .

ثم إن إله أفلاطون هو الصانع الذي أبدع نظام هذا الكون . فقد كانت

(1) Banquet , 210 Sqq
(2) Sophiste : E 249

المادة تتحرك حركة مشوهة مضطربة على غير نظام ، فنظمها الصانع ورتبها ، وابدع العالم من لا نظام الى نظام . وذلك الابداع غير زماني ؛ فالعالم إذن حادث ، بمعنى ان الصانع رتبه ونظمه . والمادة قديمة الا أنها مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر الامكان والعدم . وسنرى عند البحث في نظرية الفيض (Emanation) كيف أن الفارابي وابن سينا يعللان صدور الموجودات عن الخالق صدورا ابداعيا شبيها بالفيض الذي تكلم عنه فلاسفة الاسكندرية ، واقتفوا به آثر أفلاطون .

ثم إن لهذا المبدإ الأول عناية بالعالم ، فهو قد صنعه على مثاله ، مفعماً بالخير . وإذا قيل إن في العالم شراً ، قال أفلاطون ، كما قال ابن سينا من بعده[1] : إن هذا الشر نسبي ، وأنه لا وجود للشر المطلق ، وأنه ليس في الامكان أبدع مما كان . وأن على العاقل أن ينظر الى الكل لا الى الجزء ، فاذا نظر الى مجموع الاشياء وجد الخير فيها غالبا على الشر ، لان الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فمقصود بالعرض (ابن سينا) وهو عرض زائل لا يلحق الا الوجود الجزئي .

أضف الى ذلك أن أفلاطون يقول بخلود النفس ، ويعتقد أن النفوس الكريمة ستنال على عملها ثوابا ، وان النفوس الخسيسة ستهبط بعد الموت الى عالم الظلمات . ولذلك قال في كتاب الجمهورية : « اذا أصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب اليم كانت عاقبة ذلك خيراً له : أما في هذه الحياة أو في الحياة الثانية ؛ لأن الالهة لا تنسى من جاهد جهادا حسناً في اعتناق البر والفضيلة ، والتمثل بالله على قدر ما أتيح للانسان بلوغه . »[2]

وقال ايضاً في كتاب الغورجياس : « إن (رادامانت) يحاكم النفوس في الحياة الثانية ، فيرسل نفوس الاشرار الى (التارتار) أسفل الى أعماق

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٦٦ طبعة مصر ١٣٣١

(٢) République X.613

الجحيم ، ويرسل ارواح الفلاسفة الى الجزر السعيدة [1] فهناك اذن حياة ثانية وبقاء فردي مخالف للخلود الذي تكلم عنه أرسطو ، لان الخلود عند « فيلسوف إسطاغيرا » ليس فردياً بل هو كلي . ومن دقق في نظرية ابن سينا في خلود النفس أدرك أن ابن سينا مخالف فيها للمعلم الاول ، متفق مع أفلاطون . وسنبين ذلك عند البحث في نظرية النفس عند ابن سينا .

والخلاصة أن آراء أفلاطون قريبة جداً من الشرائع السماوية ، لذلك سار على مذهبه « القديس اغوستينوس St. Augustin » وغيره من فلاسفة المسيحية والفكرة الدينية عنده قوام الاخلاق ، وأساس التنظيم الاجتماعي الذي تخيله ، ولولا هذه الفكرة الدينية لما كان للحياة نظام ، ولا كان للعقاب والثواب معنى إن الفكرة الدينية هي أساس تنظيم المدينة السعيدة ، والهدف الاسمى الذي يرمي اليه أفلاطون في كتاب الجمهورية . لذلك نجده يقول للشبان : إن الامة لا تكون قوية إلا اذا آمنت بإله يعزي القلوب الجريحة ويشجع العزائم الخائرة ، وإن تقسيم الدولة بين الفلاسفة والمحاربين والعمال أمر مقدر من الله . ثم يذكر لهم الأسطورة الملوكية ويخاطبهم قائلا :

« كلكم إخوان في الوطنية ، ولكن الاله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ، يمكنهم من أن يكونوا حكاماً .. ووضع في جبلة المحاربين فضة ، وفي جبلة العمال والزراع وضع نحاساً وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ، فالاولاد يمثلون والديهم . على أنه قد يلد الذهب فضة والفضة ذهباً . فاذا ولد الحاكم ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد . فلا يشفق والده عليه ، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته ، فيكون زارعاً او عاملا . واذا ولد العمال أولاداً ثبت بعد الاختبار أن فيهم ذهباً او فضة وجب رفعهم إلى منصة الحكم . »[2]

(1) Gorgias P. 93 sqq.
(2) République III 415

وهكذا يقنع الاولاد بقسمة الله ، ويستسلمون لقضائه ، ويخضعون للروح الدينية التي يريد ان يملأ أفلاطون نفوسهم بها . ولذلك قال بعضهم ان الافلاك التي يحيطها أفلاطون ، هي أفلاك روحانية [1] . وقال « نومينيوس » احد تلاميذ فيثاغوروس : إن افلاطون اشبه بموسى ، إلا انه يتكلم بلغة اليونان . ولذلك ايضاً زعم (فيلون) [2] انه يمكن التوحيد بين موسى وافلاطون وزينون .

لقد جمع فيلون الحكمة اليونانية إلى الديانة الاسرائيلية ، واستند الى مبادىء افلاطون في نظرية « الكلمة » التي بنى عليها مذهبه في إبداع العالم [3] . وذلك ان افلاطون زعم في كتاب السفسطائي ان الاله حياة ونفس وحكمة ، ثم قال في كتاب الجمهورية إن صورة الخير الاعلى هي علة سائر المثل ، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة ، ومبدأ النفس ، فلا يجوز ان نقول إن الله عقل وحكمة وحياة ، بل يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل ، فالعقل يفيض اذن عنه ، ويتصل به ، وهو حد متوسط بينه وبين سائر الموجودات . وهذا شبيه بما فعله (فيلون) ، إذ جعل الكلمة متوسطة بين الاله والعالم . فالاله هو سبب الكلمة ، والكلمة هي علة الروح والروح تحرك العالم بأمره ، وتدخل اليه حكمة الخالق .

ولقد أخذ « بلوتن » وغيره من فلاسفة الاسكندرية بهذه النظرية التي استنبطها فيلون وقالوا بالاقانيم الثلاثة ، حتى لقد مزجوا فلسفة أرسطو بفلسفة أفلاطون في زمان كان الفكر البشري فيه ميالاً الى السحر والتصوف ، أكثر من ميله الى البحث العقلي المجرد . لقد فرق أفلاطون بين الخير الاعلى والعقل والنفس ، أما أرسطو فقد جعل الإله عقلاً محضاً . ولكن الرواقيين قالوا إن الله هو روح العالم ، فمزج (بلوتن) هذه المبادئ المختلفة وقال ان الواحد هو مبدأ كل شيء ،

---

(١) اخوان الصفا . ص ٨٦ — جزء ٤

(٢) ٢٥ - قبل الميلاد

(3) Ventura ; La philosophie de Saadia Gaon, p. 51

وانه الأقنوم الأول . ثم إن العقل هو الأقنوم الثاني ، وهو دون الواحد في الكمال ثم يتلوه في الهبوط أقنوم ثالث وهو النفس ؟ والواحد هو الخير المحض الذي يفيض عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، من غير أن ينقص هذا الفيض منه شيئاً ، والوجود يفيض عنه لجوده ، لا لشيء آخر غيره ، كما تفيض الحرارة عن النار ، والبرد عن الثلج ، والنور عن الشمس . وكما أن كل شيء يصدر عن الواحد ، فكذلك كل شيء يعود إليه . الكثرة تنتج عن الوحدة ، ولكنها تعود الى الوحدة وتجتمع فيها ، كما تعود النفس أيضاً الى خالقها وتتصل به عن طريق الرياضة والتأمل والاستغراق والغيبة عن الوجود[1] .

إن نظريات « بلوتن » هذه مستنبطة من كتابي السفسطائي والبارمنيد لأفلاطون غير ان هذه الآراء الاسكندرانية مفعمة بروح التصوف الشرقي ، لان « بلوتن » قد جاء الى الشرق ورافق الحملة التي ارسلها الامبراطور « غورديه ن » الى بلاد فارس فتأثر بتعاليم زرادشت ، وضمها الى آراء افلاطون وارسطو ، ثم نشر كتاب « الانياد Ennéades » على يد تلميذه « فرفوريوس Porphyre » السوري الذي ولد في مدينة صور ، وانتقل قسم كبير من هذه الآراء الى الفلسفة العربية ، لأن « ابن ناعمة » قد ترجم قسماً من كتاب الانياد الى اللغة العربية ، فصححه الكندي وسمي « اثولوجيا » ، ثم نسب الى ارسطو خطأ ، كما نسب اليه كتاب (بروقلوس) في اللاهوت . لقد جاء في كتاب الاثولوجيا هذا أن الواحد هو علة العلل ، ومبدأ كل شيء ، وان كل ما في الافق الادنى من هذا العالم يصدر عن الافق الاعلى ، وان كل العقول التي في الافق الاعلى تصدر عن الواحد . فالموجود الاول يصدر عن الواحد واذا فكر في الواحد صار عقلا . ثم صار مبدعاً ، فيتولد منه صورة ونفس . فالنفس إذن وسط بين العقول المجردة والمحسوسات المشخصة . وهي تتطلع الى الافق الاعلى لتشرق المعقولات عليها . وللموجودات في عالم المثال صور خالدة لا تدثر . والنفس

---

(1) راجع : Bréhier : Histoire de la philosophie, t-1, p. 453, Paris

تصل عالم الحس بعالم المثال ، وهي اجمل من الموجود الحسي ، لأنهـا أقرب منه إلى العقول المجردة ، وهي أقل جمالاً من العقول لأنها أقرب منها إلى المادة ؛ إلا أن جمال صورة النفس أزلي ، وهو يفيض على الطبيعة . إذن فجمال النفس هو في تمشقها للأفق الأعلى ، وقبحها هو في اتصالها بالمحسوس ، ومهما اختلفت مراتب الموجودات ، فان الحب يجمعها ، لأن الحب هو الجمال الأبدي والخير المحض .

إن هذه الآراء كما ترى أفلاطونية ، ولا غرو فان صاحبها الحقيقي هو بلوتن زعيم الأفلاطونية الجديدة ، إلا أنها أسندت الى آرسطو ، وبنى عليها الفارابي كما سنرى في المحاضرة الآتية نظريته في الجمع بين رأيي الحكيمين « أفلاطون وأرسطو » . وانتشرت هذه الآراء في اللغة العربية عن طريق الفلسفة الاسكندرانية ، كما انتشرت آراء أفلاطون بواسطة كتبه التي ترجمت فيما ترجم من الكتب اليونانية ، وامتزجت على هذه الصورة آراء أرسطو بآراء أفلاطون ، وانضم إليها تأثير الفلسفة الفارسية والهندية ، وتأثير العقائد الدينية ، وتكون من ذلك كله مزيج مختلف الصور ، مركب العناصر ، لا تخلو بعض نواحيه من التناقض ، إلا أنه بناء جميل يدل على جهود جبارة ، ونفوس توّاقة إلى الخلود ، وإيمان برسالة الانسان ، وثقة بسعة نطاق العقل . ولعل ما نجده عند « إخوان الصفا » و« ابن سينا » من العناصر الإشراقية متولد من هـذه التأثيرات المختلفة التي جعلت ابن سينا يبني بناء أفلاطونياً بحجارة مشائية . ويمكننا أن نقول فيه ما قاله الموسيو شوفاليه في القديس « توماس داكينو » (St. Thomas D'Aquin):

« إن الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب جريانين مختلفين تماماً . لأن الجريان ليس تابعاً لها ، بل هو تابع لانحدار المجرى وهبوطه . إن أكثر آراء

(1) Chevalier : Trois conférences d'Oxford, Paris 1928; p. 9 Cité par Ventura, op. Cit,

القديس توماس تشابه آراء أرسطو مشابهة تامة ، لأنه اشتق آراءه من ينابيع الحكمة المشائية . ولكن استخدامه له مختلف ، ومعناها عنده مباين ، لأن الغاية التي يرمي إليها مخالفة لغاية أرسطو . إن هنالك نهرين يجريان في انحدارين متباينين : فالذي ينظر إلى المبادئ يجد أن أرسطو والقديس توماس دا كينو متفقان ، ولكن الذي ينظر إلى الغايات يجد بينهما اختلافاً شديداً ليس له شبيه »

فابن سينا بهذا المعنى أشبه بالقديس توماس ، لأن مبادئ أرسطو التي استند إليها لم تمنعه كما يقول هو نفسه من مفارقة المشائين « الظانين ان الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم » (١) . نعم إن فلاسفة العرب قد تمسكوا بمبادئ أرسطو ، ولكن الغاية التي انتحوها تختلف عن غايات الفلسفة اليونانية ومقاصدها . قد ينبع نهران من جبل واحد ، ولكنهما قد يجريان في جهتين مختلفتين ، حتى إذا وصل كل منهما إلى مصبه صعب عليك أن ترجع ماءه الى أصله . إن معرفة الغايات في تاريخ الأفكار والمذاهب أكثر أهمية من معرفة الوسائل المؤدية إليها . لأن مؤرخ الفلسفة أقرب إلى المهندس الذي يدرس قوة جريان الماء واتجاهه منه إلى الكيماوي الذي يدرس أنواع العناصر وتركيبها . ونرجو أن نوفق في المحاضرات الآتية إلى بيان بعض الأسباب التي جعلت فلاسفة العرب يخالفون أرسطو ويتفقون مع أفلاطون في بعض آرائه ومقاصده ؟

دمشق في ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥



---

(١) منطق المشرقيين ص ٣-٤

الفارابي

والجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو

قلنا في المحاضرة السابقة إن العرب قد ترجموا بعض كتب أفلاطون ، كما ترجموا كتب أرسطو وجالينوس وفرفوريوس ؛ وإنهم نقلوا عن اللغة اليونانية ، كما نقلوا عن اللغات : السريانية والفارسية والهندية وغيرها . وقلنا أيضاً إن هذه التأثيرات المختلفة قد انضمت إلى تأثير العقائد الدينية ، فتكوّن منها مزيج مختلف الصور ، كثير العناصر ، نادر المثال ، من حيث تركيبه وسرعة نموه . وكانت بلاد الشرق الأدنى إلى ذلك العهد مسرحاً لكثير من الحركات الفكرية والدينية ، كفرق النساطرة واليعاقبة والمانوية والصابئة ، وكان علماء مدرسة أنطاكية قد أخذوا يشرحون كتب اليونانيين وينقلونها إلى اللغة السريانية ، فلما ترجم العرب كتب اليونانيين وجدوا في اللغة السريانية ثروة من العلم والفلسفة ، فنسجوا على منوالها ؛ ولم يمض على ترجمة هذه العلوم إلى اللغة العربية إلا القليل ، حتى أخذ العرب يشرحون ماخفي من معانيها ، ويحلون ماتعذر من مسائلها ، ويحذفون عنه ، ويضيفون اليه ، ليجعلوه متسقاً ، منسجماً ، متفقاً مع عقائدهم الدينية ، وحاجاتهم الاجتماعية .

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية إلى قسمين :

١ — دور النقل والتحضير

٢ — دور الإبداع والإنتاج

أما دور النقل والتحضير فقد بدئ به في زمان بني أمية ، وتنظم في عهد المنصور ، وأسس المأمون دار الحكمة ، وجعل حنين بن إسحاق رئيساً لها ، فاشتهر بين المترجمين ، كما نبغ ابنه إسحاق ، وكما نبغ فيهم أيضاً ثابت بن قرّة وأبو البشر متى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وأبو علي ابن زُرْعة ، وابن المقفع وغيرهم . ان هذا الدور واسع النطاق ، مفعم بالحياة ، يجد الفيلسوف فيه من الصفات الفكرية ما يمكنه أي يتخذه مثلاً أعلى لكل حركة علمية ، ونهضة فكرية

وأما دور الانتاج الحقيقي ، فقد دام من القرن التاسع للميلاد ، حتى القرن الرابع عشر : من أبي يعقوب الكندي إلى ابن خلدون . إلا أن نزعة التفكير الفلسفي قد ظهرت في اللغة العربية قبل القرن التاسع ، بدافع العقائد الدينية ، والبحث في مسألتي « العدل » و « الصفات » . إن واصل بن عطاء ، وأبا الهذيل العلاّف ، والنظّام ، والجاحظ ، لا يقلون ابداعاً من الوجهة الفلسفية عن كثير من المفكرين الذين اتبعوا اليونانيين ، وجعلوا الفلسفة بضاعة لهم ، لا ينازعهم فيها أحد . وأبو الهذيل العلاف فيلسوف بالمعنى الواسع ، كالكندي والفارابي ، حتى انك لتجد في آرائه بعض النزعات الأفلاطونية ، لأنه طالع كتب الفلاسفة ، ووافقهم في بعض المسائل[1] . فما قاله أبو الهذيل : « إن الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ؛ قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ؛ حي بحياة ، وحياته ذاته » أي أن ذات الباري تعالى هي علم وقدرة وحياة ؛ فاقتبس ذلك من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الإله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى ذلك أن العلم والقدرة والحياة صفات

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٤

لاتختلف عن الذات ، فكأن هنالك — كما قال الشهرستاني — ثلاثة أقانيم[1] . وهذا شبيه بقول أفلاطون : إن الخير الأعلى عقل وحياة ونفس ، لأن العلم إنما يكون بالعقل ، والقدرة إنما تكون بالنفس . وهو شبيه أيضاً بما قاله فلاسفة الإسكندرية عن المبادئ إنها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس . ومن آراء أبي الهذيل الشبيهة بآراء أفلاطون قوله : إن للحركات العالم ابتداء . فحدوث العالم إذن هو حدوث إبداع ، فكأن هنالك مادة أزلية ، وكأن الابداع هو عبارة عن تحريك المادة وتنظيمها . ثم إن هذه الحركات تتناهى ويعود كل شيء إلى السكون الدائم ومعنى السكون الدائم عنده هو خضوع الأشياء كلها لنظام ثابت ، وبقاؤها على حال واحدة لاتتغير ، كسكون أهل الخلدين؛ ولذلك كان أبو الهذيل قدرياً في الدنيا، جبرياً في الآخرة .

قلت إن أبا الهذيل فيلسوف ، كالكندي والفارابي وابن سينا ، إلا أن تأثير الفلسفة اليونانية فيه ، أقل من تأثير الأغراض الدينية . نعم إنه طالع كتب الفلاسفة ، ولكنه لم يطالعها إلا للرد على خصومه ؛ فإذا أردنا أن نبحث عن صلة الفلسفة العربية بفلسفة أفلاطون ، فلنبحث عن تأثيرها أولاً في الفلاسفة الذين سلكوا طريق اليونانيين ، كالكندي والفارابي وابن سينا ، لأن تأثيرها في علماء الكلام لم يكن كتأثيرها في الفلاسفة .

عاش الكندي في القرن التاسع للميلاد ، وليس بين وفاته ووفاة أبي الهذيل (٨٤٠) إلا ثلاثون عاماً تقريباً . وقد سمي فيلسوف العرب ، لأنه من أصل عربي ، ولأنه مؤسس فرقة الفلاسفة . وقد كان الكندي فاضل دهره ، وواحد عصره ، في معرفة العلوم القديمة[2] ، وله كتب في المنطق والجدل والفلسفة والهندسة

---

(١) الملل والنحل ، ص ٢٦ (٢) توفي الكندي سنة ٨٧٢ ميلادية

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٥٧

والحساب والموسيقى والنجوم والفلك والطب والنفس والسياسة . حتى لقد جمعها «فلوجل Flügel» ورتبها وبين أن عددها (٢٦٥) كتاباً ، الا أن أكثر هذه الكتب قد فقد .(١)

إن ضياع هذه الكتب يجعل بحثنا عن أثر أفلاطون في فلسفة الكندي غير ممكن ، فسنقتصر إذن على تحليل آراء الفارابي الحاوية على هذا الأثر ، ونحن نذكر من هذه الآراء رأيه في «الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو» ونظريته في «آراء اهل المدينة الفاضلة» .

ولا بد قبل البحث في كل من هاتين المسألتين من القاء نظرة سريعة على شخصية الفارابي ، لأن معرفة الشخص قد تعين على فهم فلسفته .

ولد الفارابي في مدينة «فاراب» احدى مدن الترك ، ثم دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ العلم على يوحنا بن حيلان ، ثم ترك بغداد والتحق بسيف الدولة ، ثم صحبه إلى دمشق ، فأدركه الأجل فيها سنة ٩٥٠ ميلادية ، وله من العمر ثمانون سنة ، فصلى عليه سيف الدولة في رجال خاصته ، لأنه كان صديقاً له . وكان سيف الدولة يحسن اليه ، حتى لقد أجرى عليه من بيت المال نعماً كثيرة ، فاقتصر على القليل منها . وكان فقير الحال ، زاهداً في الدنيا ، معرضاً عن الجاه والمال .

---

(١) وليس بين ايدينا الآن الا الكتاب الذي طبعه الدكتور (البينوناحي) باللغة اللاتينية وهو مجموع يحتوي على ثلاث رسائل للكندي مترجمة الى اللغة اللاتينية اثنتان منها تبحثان في العقل والماهيات الخمس . ومن كتب الكندي المفقودة رسالة في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس ، ورسالة في فضيلة سقراط ورسالة في ألفاظ سقراط ورسالة في محاورة جرت بين سقراط وأرشيجانس ، ورسالة في خبر موت سقراط ، ورسالة في ما جرى بين سقراط والحرانيين تدل عناوينها على اهتمامه ببعض المسائل التي اهتم بها أفلاطون .

ومع ان اباه كان قائداً فارسيا ، فقد اعرض الفارابي عن الدنيا ، حتى قيل إنه كان ناطوراً في بستان بدمشق ، وأنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء بقناديل الحراس

ومن صفاته أنه كان قليل الملكات العملية ، قوي التفكير ، ضعيف التدبير ، حتى قال ابن خلدون ، في معرض البحث عن إبطال ثمرة الكيمياء : إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بوحدة الأنواع ، ولا يبنون على ذلك إمكان انقلاب الأنواع بعضها إلى بعض ، إلا إذا كانوا فقراء عاجزين عن الطرق الطبيعية للمعاش . قال : « وأكثر من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران ، حتى في الحكماء المتكلمين في إمكانها أو استحالتها . فان ابن سينا القائل باستحالتها كان علية الوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بامكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلغة من المعاش وأسبابه . » فالفارابي لم يقل إذن بإمكان ثمرة الكيمياء إلا لفقره وعجزه عن طرق المعاش الطبيعي . وتعليل ابن خلدون يشبه كلام « فرويد Freud » في أيامنا هذه ؟ وهو تعليل باطل ، لأنه لو كان الفارابي محباً للمال ، مولعاً بالجاه ، لاستطاع أن يحصل منه على أكثر من بلغته . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان لا يتناول مما ينعم به سيف الدولة عليه سوى أربعة دراهم في اليوم ، يصرفها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني بهيأة ولا منزل ولا مكسب ، وأنه كان قاضياً في أول أمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف له الحق ، نبذ ذلك كله ، وأقبل بكليته على العلم . فعظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وصار واحد زمانه ، وبقي مؤثراً للزهد ، بالرغم من عظم منزلته ، وعلو قدره .

ويسمى الفارابي « المعلم الثاني » لأنه هذب صناعة المنطق ، حتى أربى على جميع

المحققين في شرح مسائلها ، وكشف أسرارها . قال ابن صاعد : « لقد أخذ الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، وبذّ جميع أهل الإسلام فيها ، وأربى عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع مايحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وانحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة : أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو ، فاتفق أن نظر فيها ، فوافقت هوى من نفسه ، وتحرك إلى قراءتها حتى صار فيلسوفاً [1] ؛ وقد تخرج ابن سينا بكتب الفارابي ، وانتفع بكلامه [2]

وقد كان الفارابي يميل إلى الموسيقى ، فأتقنها وبرع فيها ، كما أتقن العلوم الحكمية ، والعلوم الرياضية . وقد ذكروا أنه اخترع القانون ، وأنه كان يلعب به حتى يستولي على سامعيه ، فيضحكهم ، أو يبكيهم ، أو يتركهم نياماً . قال ابن خلكان : لما قدم الفارابي على سيف الدولة وجده في مجلس مع العلماء فزاحمه على مجلسه فهدده سيف الدولة ثم عفا عنه . فأخذ الفارابي « يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة وخلا به ، فقال له : هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم ! فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي ، فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر وقال له:

(١) ابن أبي اصيبعه جزء ٢ ص ١٣٤ (٢) ابن خلكان ص ١٠٠

أخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم ! ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، وأخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . »

قد تكون هذه الحكاية صحيحة ، وقد تكون أسطورة كاذبة ، ولكنها تدل في كلا الحالين على مكانة الفارابي وشذوذه ، وذيوع صيته ، وانتشار أخباره ، كبطل من أبطال الأساطير ، حتى قالوا إنه كان يتقن أكثر من سبعين لغة ! !

ومما يدل على شذوذه أنه كان يعيش منفرداً ، فلا يُرى غالباً إلا عند مجتمع ماء ، أو اشتباك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ؛ وله أشعار لا أظن أنها من نظمه ، وإذا كان بعضها له فهي كأشعار الفلاسفة ، خالية من الروح الشعرية ، من ذلك قوله :

أخي ! خلِّ حيِّزَ ذي باطل	وكن للحقائق في حيز
وهل نحن إلا خطوط وقعن	على كرة وقع مستوفز
محيط السماوات أولى بنا	فكم ذا التزاحم في المركز !

وهذا يدل على أن ميل الفارابي إلى الموسيقى لم يكن متولداً من روح شعرية ، بل هو ناشئ عن ملكة رياضية فلسفية ؛ لأن هذه الملكات كثيراً ما تكون مصحوبة بميل إلى الموسيقى ، وقد قيل : إن الألحان إنما هي أعداد وأوزان .

تلك هي شخصية الفارابي ؛ وهي كما ترون بعيدة جداً عن شخصية أرسطو وقد ذكروا أنه سئل مرة : من أعلم ، أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه ! والفارابي ليس تلميذاً لأرسطو إلا في المنطق والطبيعيات وفي مبادئ ما بعد الطبيعة ؛ أما في الأخلاق والإلهيات فهو ذو نزعة أفلاطونية .

وقد اشار القفطي إلى علو كعب الفارابي في المنطق ، وشرحه لكتب ارسطو . قال ابن سبعين : « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ! »[1] إلا أن أكثر تآليفه التي نحا فيها نحو أرسطو هي في المنطق . ومن طالع كتب الفارابي التي وصلت إلينا في المنطق، وقابس بينها وبين كتبه في الإلهيات والأخلاق ، ككتاب المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، عرف أن خلود الفارابي إنما يرجع إلى هذه الناحية الثانية من فلسفته ؛ لأن ابن سينا ألف بعد ذلك في المنطق كتباً أربى بها على الفارابي ، حتى أصبح مرجعاً لكل مسألة . وإذا دققت في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ، وحللت معانيه في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وأوضحت رموزه في كتاب المدينة الفاضلة ، أدركت أن له ميلاً لأفلاطون ، لا يقل عن ميله لأرسطو .

ولنشرح الآن بعض المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين :

١ — إن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على أن لأفلاطون وارسطو في ذهن الفارابي منزلة واحدة . وهو يسميهما « بالحكيمين المقدمين ، والإمامين المبرزين » . لأن أرسطو قد سلك الطريق الذي سار عليه أفلاطون من قبله « ولو لم يسلكها أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطو طاليس يتصدى لسلوكها » نعم إنهما بحثا في مسائل مختلفة ، ولكن اختلاف المسائل التي بحثوا فيها لا يدل على تباين رأيهما . قال الفارابي : « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما

(1) Massignon ; Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam. p. 129

يتناهى الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة .»[1] ورأي الفارابي هذا بعيد عن رأي ابن رشد الذي كان مقلداً لأرسطو ، متبعاً لرأيه — كما قال ابن سبعين — في الحس والمعقول ، كأن أرسطو هو الرجل الإلهي الذي لايخطئ في شيء !! قال ابن رشد في مقدمة كتاب « الطبيعة » لأرسطو :

« مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيقوماخوس ، عظيم حكماء اليونان ، وواضع المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة ؛ أقول : إنه مرتب هذه العلوم ومقرر قواعدها ؛ لأنه لاقيمة لما كتب في هذه العلوم قبله ، فهو أول من رتب مسائلها ، وأحسن بسطها ، حتى فاق من تقدمه — وأقول إنه متمم هذه العلوم ، لأن كل الذين جاؤوا بعده أخذوا بما ذهب إليه ، واتبعوا في هذه المسائل رأيه ، من غير أن يزيدوا عليها شيئاً أو يجدوا فيها غلطاً . ومن العجب أن يجتمع ذلك كله لإنسان واحد . فهذا الرجل العجيب ، جدير بما جمع الله فيه من الحكمة ، بأن يسمى الرجل الالهي »[2] . وقال أيضاً : « إن مذهب أرسطو هو الحق الأعلى ، وغاية ماوصل إليه الكمال الانساني . » فابن رشد قد فضل أرسطو على جميع الفلاسفة الأولين والمتأخرين ؛ أما الفارابي فقد جعل أفلاطون وأرسطو في منزلة واحدة ، حتى إنه ربما كان إلى أفلاطون أميل ، وقد ألف ابن رشد كتاباً في مخالفة أبي نصر الفارابي لأرسطو[3] . فالفارابي يعتقد إذن أن أفلاطون وأرسطو متساويان ، ولولا ذلك لما أقدم على الجمع بين رأييهما . قال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس

---

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص - ٢ مصر ١٩٠٧

(٢) Renan, Averroès et l'Averroïsme 7 edit. p. 55

(٣) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، جزء ٢ ص ٧٨ مصر ١٨٨٢

والتعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها ، وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية » [1] ولكن الناظر المحقق يعلم أن هذا الخلاف ظاهري وأن أفلاطون وأرسطو متفقان في الاصول والمقاصد .

٢ — إن كتاب الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على **ايمان الفارابي بوحدة الفلسفة** إن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة . لأن الزمان لا يبدل مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها . قال أبو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة : لما توفي ارسطو « بقي التعليم بحاله في الاسكندرية إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً ، و توالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة (كليوباترا) ، فغلبها أوغسطوس الملك ، من أهل رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ؛ فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه ، وأيام تيوفراست ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو وتلاميذه ، فأمر أن يكون التعليم منها ، وأن ينصرف عن الباقي ؛ وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية ، ونسخاً يبقيها في موضع التعليم في الاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية ؛ فصار التعليم في موضعين ، وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي في الاسكندرية . ثم كان الإسلام بعد ذلك بمدة طويلة ، فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من اهل « حرّان » ، والآخر من اهل « مرو » ؛ أما الذي من اهل « مرو » فتعلم منه

(١) الفارابي ، كتاب الجمع ص ـ ١

رجلان : احدهما يوحنا ابن حيلان »[1] . إن هذا الرجل الاخير هو أستاذ الفارابي .
فالفلسفة إذن تنتقل من زمان إلى زمان ، ومن مدرسة إلى مدرسة ، ومن معلم الى آخر ، من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها . إن الحقيقة الفلسفية لا تقل وحدة عن الحقيقة العلمية ، واذا كانت الفلسفة واحدة ، كان من الواجب على كل فيلسوف أن يجمع بين آراء الفلاسفة اذا وجد بينها اختلافاً ، هذا مافعله الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : فقد بحث في اتفاقهما ، كما بحث في اتفاق آراء أفلاطون وأبقراط ، وكما توسط أيضاً بين أرسطوطاليس وجالينوس[2] . والذي يدل أيضاً على اعتقاد الفارابي أن الفلسفة واحدة ، قوله في حل الخلاف بين الحكيمين :
لما كان « بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يخل الامر فيه من إحدى ثلاث خلال :

١ . — إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .

٢ . — وإما أن يكون رأي الجميع ، أو الأكثرين ، واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .

٣ . — وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير .[3] »

فهناك إذن ثلاث فرضيات ، قال الفارابي في الاولى منها : قد يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ؛ ثم أمعن النظر في هذه الفرضية فوجدها غير مقبولة ، لان تعريف الفلسفة أنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » تعريف صحيح لا غبار عليه يبين ذات الشيء المعرف ، ويدل على ماهيته .

---

(١) ابن ابي اصيبعه ، ص ١٢٥

(٢) ابن ابي اصيبعه ، عيون الانباء ، جزء ٢ ص ١٢٩

(٣) الفارابي كتاب الجمع ص ٢

وقال في الفرضية الثانية : قد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكيمين اعتقاداً سخيفاً ومدخولاً . إن الفارابي يرد هذه الفرضية أيضاً لأنه يجدها بعيدة عن العقل ، وقد اتفق العلماء بعد التأمل والبحث والانتقاد الطويل ، على أن هذين الحكيمين هما الإمامان المنظوران ؛ ولا شيء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة ، وشهدت به واتفقت عليه .

أما الفرضية الثالثة : فهي أن الحكيمين متفقان ، وان العلماء قد أخطأوا في الظن أنهما مختلفان . ولما كان الفارابي يرى أنه ليس بين الحكيمين خلاف حقيقي ، فقد أتبع ذلك بالجمع بين رأيهما .

وغني عن البيان أن الفارابي لم يتعمق في تحليل هذه الفرضيات ، لأن رده للاولى والثانية ليس شافياً . فقد يكون تعريف أفلاطون وأرسطو للفلسفة غير صحيح ، وقد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكيمين سخيفاً ومدخولاً ! لأن تعريف الفلسفة يختلف بحسب المذاهب الفلسفية ، ولان الناس قد يتفقون على ضلال بالرغم من اختلاف عقولهم . وليس العقل عند الجميع حجة كافية بالنسبة إلى من يشك في حقيقة العلم[1] . إلا أن الفارابي يؤمن بوحدة العقل ، ويؤمن بوحدة الفلسفة لأنها نتيجة من نتائج العقل ؛ ويسمى هذا النوع من التفلسف الذي نجده عند الفارابي وعند غيره من الفلاسفة « الفلسفة الانتقائية Eclectique » وهي فلسفة قليلة التعمق ، لأن أصحابها يريدون أن يجمعوا بين الآراء المختلفة ، ولكنهم لا يصلون إلى غرضهم هذا ، إلا إذا اقتصروا على الجزئيات الظاهرة ، وأعرضوا عن المقاصد الخفية ، والغايات العميقة . إن الفلسفة الانتقائية تؤمن بوحدة المذاهب ، ونحن نجد هذا الإيمان عند الفارابي ، ولولا إيمانه بوحدة الفلسفة ، لما حاول أن يجمع بين رأيي الحكيمين .

(١) راجع الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص - ٦٣ — ٧٥ ، الطبعة الثانية مكتب النشر العربي دمشق - كانت الروح الانتقادية عند الغزالي أقوى منها عند الفارابي .

٣ — ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين مسألة **اختلاف حياة ارسطو عن حياة استاذه افلاطون** . فقد كان أفلاطون متخلياً عن كثير من أسباب الدنيا[1] ، كالفارابي ، متجنباً لها ، وكان أرسطو كابن سينا ملابساً لما كان يهجره أفلاطون ، حتى صار غنياً ، وتزوج ، وأولد ، وصار وزيراً للاسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً مما لا يخفى على من اعتنى بدرس أخبار المتقدمين .[2]

قال الفارابي في الرد على هذا الظن : وليس الأمر كذلك في الحقيقة ، « لان افلاطون هو الذي دون السياسيات وهذبها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الانسية والمدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها .[2] » ولا فرق بين أفلاطون وأرسطو في البحث عن المسائل السياسية والخلقية ، لان أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في أقاويله ورسائله . فهما إذن متفقان في النظر ، مختلفان في العمل . والسبب في ذلك يرجع إلى اختلاف القوى الطبيعية في كل منهما .

قال الفارابي : « إن الاكثرين من الناس قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى ، غير أنهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه ، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض .[3] » فلا فرق إذن بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة .

٤ — ومن المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع : **تباين مذهب الحكيمين في تدوين العلوم وتأليف الكتب** وذلك أن أفلاطون كان يمنع في قديم الايام عن تدوين الكتب ، فلما خشي على نفسه الغفلة ، اختار الرموز والالغاز

---

(١) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص - ٣ (٢) المصدر نفسه ص - ٣

(٣) المصدر نفسه ص - ٤

قصداً ، فجاءت فلسفته عميقة صعبة ، لا يفهمها إلا المستحقون . أما ارسطو فقد كان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والبيان ، واستيفاء كل المسائل ، وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينان . غير ان الفارابي لا يرى فرقاً بين الحكيمين في ذلك لان ارسطو مغلق خفي كأفلاطون ، وقد قال عن نفسه إنه قرأ بعض كتب أرسطو اربعين مرة وانه لا يزال محتاجاً لقراءتها ![1]

قال : إن الباحث عن علوم ارسطوطاليس ، والدارس لكتبه ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق ، وتكفينا رسالته إلى افلاطون في جواب ما كان كتب إليه افلاطون ، يعاتبه به على تأليف الكتب ، وترتيبه العلوم ؛ فانه يصرح في هذه الرسالة إلى افلاطون ويقول : إني وإن دونت هذه العلوم ، والحكم المضمونة بها ، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها الا اهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها . وكلام ارسطو هذا يدل على ان غاية الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب .

٥ — ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتابه هذا مسألة المثل «Idées» . انكم تعلمون الآن ماهي قيمة الحقائق الخالدة في مذهب افلاطون . إن افلاطون يثبتها ، وارسطو ينفيها ؛ حتى لقد لام افلاطون على جعله عالم المعقولات فوق عالم الحس ، مفارقاً له ؛ ولامه ايضاً على تقسيمه الموجودات الى قسمين : معقولة ، ومحسوسة ، لان المعقولات في مذهب ارسطو لاوجود لها الا في العقل . غير ان الفارابي يزعم ان ارسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة ، ويعتقد انها موجودة في عالم الربوبية ،

---

(١) ان ابن سينا قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو اربعين مرة من غير ان يفهم ما فيه . راجع ابن اصيبعه جزء ـ ٢ ص ـ ٣ راجع ايضاً ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٢٥ ، مصر ١٩٠٨ وربما كان السبب في ذلك ايضاً فساد ترجمة كتب ارسطوطاليس .

قال : إن أرسطو يعتقد أن الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لانه اذا كان المبدع الأول موجداً لهذا الكون بجميع مافيه ، فواجب أن يكون عنده صور مايريد إيجاده في ذاته ، ولولا وجود المُثل في العقل الالهي ، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه .

وغنيٌّ عن البيان أن هذا الكلام كله مخالف لرأي أرسطو ، لأن المعقولات عند المعلم الاول ليست مفارقة للعقل البشري .

٩ — ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة حدوث العالم . فقال إن الحكيمين متفقان في إبداع العالم وحدوثه — إلا أننا نعلم أن ارسطو يقول بقدم العالم ، وهذا ظاهر في كتاب مابعد الطبيعة ، وفي كتاب السماء والعالم ؛ ونعلم أيضاً أن أفلاطون يعتقد خلاف ذلك ، لأنه يثبت للعالم صانعاً قد أبدع العالم من لا نظام إلى نظام . غير أن الفارابي زعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون . قال : « ومما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث ؛ فأقول : إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم ، هو أنه أتى في كتاب « طوبيقا » ، عند الكلام عن القياس ، بمثال سأل فيه : هذا العالم قديم ، أم ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زماني ، فظنوا عند ذلك أنه يقول بقدم العالم ؛ وليس الأمر كذلك ، لأن الزمان إنما هو ناشيء عن حركة الفلك ، فكيف يمكن أن يشتمل عليه ؟ » وقال أيضاً : « ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف « بأثولوجيا » لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى . وهناك تبين أن الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء ، وأنها

انبجست عن الباري سبحانه ، وعن إرادته ، ثم ترتبت »[1]

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك أموراً من كتاب (الاثولوجيا) تدل على أن الواحد هو الذي وهب الواحدية لسائر الموجودات ، وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد . وهذا كله مقتبس من كلام أفلاطون في كتاب (طيماوس) وكتاب (بارمنيد) وكتاب (الجمهورية) . لأن بلوتن ، صاحب كتاب (الاثولوجيا [2]) الحقيقي ، قد اقتبس هذه الأفكار من هناك .

ثم إن الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة « لامونيوس » مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع ، وأمونيوس هذا هو من أساتذة بلوتن ممثل الأفلاطونية الحديثة .

* * *

إن هذه المسائل التي ذكرناها ، تدل على غاية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين ، وتُطلعنا أيضاً على الواسطة التي اتبعها في الوصول إلى هذه الغاية . فهو يعتقد أن الفلسفة واحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لايخطئان ، فرغب في الجمع بين رأيهما مع أنهما مختلفان .

ومصيبة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين إنما نتجت عن كتاب « الاثولوجيا » المزيف الذي نسب إلى أرسطو خطأ كما نسب إليه كتاب اللاهوت « لبروكلوس » ولولا كتاب « الاثولوجيا » المقتبس من آراء بلوتن ، لما استطاع الفارابي أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في مسألة « حدوث العالم » ومسألة « المثُل » ومسألة « معاد

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص — ٢٢

(٢) ترجم هذا الكتاب الى اللغة العربية سنة ٢٢٦ فصححه الكندي ثم نقل الى اللغة اللاتينية وطبع سنة ١٥١٩ للمرة الاولى في اوروبا ثم طبع مرة ثانية في باريس عام ١٥٧٢

النفس » ومسألة « العقاب والثواب بعد الموت » . إن كتاب « الايثولوجيا » كتاب أفلاطوني ، ومن قرأ بعض ماجاء في هذا الكتاب من الآراء المنسوبة لأرسطو عذر الفارابي على رأيه في اتفاق الحكيمين . فمن ذلك قول ارسطو في كتاب « الايثولوجيا » المزيف :

« إني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلاً في ذاتي ، وراجعاً إليها ، وخارجاً من سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء مابقيت متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير ؛ فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، إلى العالم الإلهي ، فصرت كأني هناك متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكلّ الألسن عن وصفه ، والآذان عن سمعه فاذا استغشى في ذلك النور ، وبلغ الطاقة ، ولم أقو على احتماله ، هبطت إلى عالم الفكرة ؛ فاذا صرت إلى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة عني ذلك النور . »[1]

إن هذه الآراء مقتبسة من روح افلاطون ، وهي بعيدة جداً عن روح أرسطو . وقد شعر الفارابي نفسه بالخلاف الذي بين هذا الكلام وكلام أرسطو في كتبه الأخرى . قال : « إن هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، لاتخلو من إحدى ثلاث حالات : فإما أن يكون بعضها مناقضاً لبعض ؛ وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ؛ وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها » .

إذن فقد فرض الفارابي لحل هذه المسألة ثلاث فرضيات :

---

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٣١

١ . — هل يوجد في كلام ارسطو تناقض ؟

٢ . — هل هذه الأفكار لأرسطو أم لغيره ؟

٣ . — إن أرسطو لا يخالف أفلاطون إلا في ظواهر المسائل ، أما في بواطنها فهو متفق معه !

أما الفرضية الأولى فقد ردها الفارابي لأنه يعظم أرسطو ولا يتصور إمكان وقوع التناقض عنده . قال : « فأما أن يظن بأرسطو ، مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر . » — وهذا الكلام يدل على اعتقاد ساذج في تجرد أرسطو من الخطإ .

وأما الفرضية الثانية فيردها الفارابي أيضاً بقوله : وأما أن بعض هذه الكتب لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول . » — وهذا يدل ايضاً على سذاجة اعتقاد الفارابي وعدم اتصافه بالروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة .

فلم يبق بعد رد الفرضيتين السابقتين إلا فرضية واحدة ، وهي فرضية الفارابي في اتفاق الحكيمين في الأصول واختلافهما في الفروع .

* * *

وقصارى القول إن الفارابي لم ينجح في الجمع بين رأيي الحكيمين ، لأنه بنى مذهبه الانتقائي على كتاب « الاثولوجيا » المزيف فلم يشك في هذا الكتاب ولا تصور إمكان وقوع التناقض عند أرسطو بل آمن بذلك كله إيماناً ساذجاً

يدل على جهله بالنقد التاريخي . ولكننا نستطيع أن نستنبط من تجربته هذه أنه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ؛ ومؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان والمكان ؛ وأنه كان يقول بوحدة العقل واتفاق الناس فيه ؛ وأنه كان مؤمناً أيضاً باتفاق الحكمة والشريعة ؛ فالحكمة واحدة ، وهي لاتخالف الدين ، ولولا إيمان الفارابي بوحدة العقل والفلسفة والدين ، لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين . فكتاب الجمع ليس كتاباً أفلاطونياً ، إلا أنه يدل كاراً يناً على أثر أفلاطون في الفلسفة العربية ، عن طريق كتاب « الاثولوجيا » المقتبس من تعاليم الفلسفة الاسكندرانية .

دمشق ٢٢ كانون الثاني ١٩٣٥



المحاضرة الثالثة

جمهورية افلاطون

والمدينة الفاضلة

لقد أكثر الفلاسفة المتشائمون من وصف الحياة وذمها ، فقالوا : إنها حياة شقاء ، أولها عناء ، وآخرها فناء . حتى إنه قيل لأرسطو مرة : « صف لنا الدنيا ! » فقال : « ما أصف من دار أولها فوت ، وآخرها موت؟ كأن الحياة في سجن العاقل وجنة الجاهل وكأنها جسر نعبره ولا نعمره ؛ أو كأنها مزرعة إبليس ، والأشرار لها حراثون . » فالمتشائم لا يعتقد أن المدينة السعيدة موجودة على الأرض ، ولا يثق بصلاح الانسان بل يزهد في الحياة لكثرة شرورها ، ويعرض عنها ، ويرغب في سعادة الآخرة ، وعند الله ملكها القادر على فصل الخير عن الشر .

على أن طائفة من الفلاسفة المتفائلين تصوروا إمكان هذه المدينة السعيدة ، فحلموا بها ، وتخيلوها تحت تأثير الشرور والمفاسد التي شاهدوها في زمانهم ؛ فمدد أفلاطون في جمهوريته شرائط الفردوس الأرضي ، ونسج كثيرون من المفكرين على منواله ، كما نسج هو نفسه على منوال « هيبو داموس Hyppodamus »[1] من قبله . ثم ألف الفارابي مدينته الفاضلة في القرن العاشر للميلاد وتصور توماس مور[2]

(١) ولد هيبوداموس في ايونيا ثم اسس المستعمرة الايطاليه المسماة (توريوم) ، وكان مهندساً وعالماً معاً .

(٢) ولد وقتل في لوندرة (١٤٧٨ — ١٥٣٥) اشهر كتبه : De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia ، وقد طبع اوائل هذا الكتاب في (بال) سنه ١٥١٨

مدينته الخيالية في القرن السادس عشر . واتبعهم « كامبانيلا Campanella »[1] في مدينة الشمس ؟ باحثين كلهم عن شرائط الحياة المثلى ، التي تقرب حياة الدول والأفراد من أسباب السعادة الحقيقية . فهم يعتقدون أن في وسع الانسان أن يجد شيئاً من السعادة في هذه الدنيا ، وأن في وسع الدول أن تصلح شرائعها ، وتبني قوانينها على العدالة ، وتعطي كل ذي حق حقه .

وغرضنا اليوم من هذه المحاضرة أن نصف المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي ، ونقايس بينها وبين جمهورية أفلاطون .

لم يؤلف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة في أيام شبابه ، بل ألفه في شيخوخته بعد أن أدرك السبعين من سنه ، فهو إذن ليس حلماً من أحلام الشباب ، ولا وهماً من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ، ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية .

ابتدأ الفارابي بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله إلى الشام في آخر سنة (٣٣٠) هجرية ، وتممه بدمشق سنة (٣٣١) ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في سنة (٣٣٧) ، وهي ستة فصول[2] لا تقتصر على ذكر الاجتماع الانساني ووصف أنواعه وشرائطه فحسب ، بل تبحث في الموجود الاول وفي نفي الشريك عنه ، ونفي الضد ، وتذكر صفات الإله وعلمه وأنه حق وحياة وحكمة ؟ وتبين صدور جميع الموجودات عنه ، ومراتبها من هيولانية وإلاهية

---

(١) فيلسوف إيطالي (١٥٦٨ ـ ١٦٢٩) اشهر كتبه :

١ ـ La philosophie rationnelle et réelle

٢ ـ La cité du Soleil (Civitas Solis)

(٢) ابن ابي اصيبعه : عيون الانباء ج ـ ٢ ص ١٢٩

وأوضح حركات الاجسام السماوية وغايتها ، وأسباب حدوث الصورة ، والمادة الأولى ، ثم تملل تعاقب الصور على المادة ، وتتبع ذلك كله ببيان أجزاء النفس ووحدتها ، واحتياج الانسان إلى الاجتماع والتعاون ، وذكر المدينة الفاضلة وأضدادها .

فأنت ترى من هذه المباحث ، أن القسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص للبحث في الإلهيات ، لا في السياسيات . لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج عن نظرياته الفلسفية في العقول السماوية ، وصدور الموجودات عن الخالق ، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض . إن كتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر ، يجد فيه المطالع كل مايحتاج إليه من نظريات الفيض ، والنفس ، والإرادة ، والاختيار ، والسعادة ، والوحي ؛ حتى إن هناك فصلاً عقده الفارابي للبحث في أسباب المنامات ، وتأثير القوة المتخيلة ، يدل على رغبة الفارابي في معالجة أكثر المسائل الفلسفية التي كان يهتم بها فلاسفة ذلك العصر . وقد يتبادر إلى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أنه سيجد فيه انتقاداً لجمهورية أفلاطون ، أو أنه سيجد رداً على الأفكار المباينة لاعتقاده . إن كثيراً من الإصلاحات الاجتماعية التي تخيلها أفلاطون ، لاتتفق مع أحكام الدين : كالاشتراك في النساء ، والاشتراك في الأولاد ، والاشتراك في الأموال . « إن طبقة الحكام لاتملك عقاراً خاصاً ، ولا يكون لأحدهم مال أو مخزن ، ولا يكون للحكام نساء ، لأنهم يجب أن يتحرروا من الأنانية ، ويجب أن تكون النساء بلا استثناء أزواجاً مشاعاً ، فلا يعرف والدٌ ولده . » إن الأولاد هم أبناء الجميع ، فاذا ولد الأطفال سلموا إلى المراضع العامة ، ثم نشأوا بين نساء الحكام ، من غير أن يكون بينهم فرق . فأفلاطون يقول إذن بشيوعية النساء ، كما يقول بشيوعية الأولاد والثروة . غير أن الفارابي لم يذكر لنا في

٦

كتابه شيئاً من ذلك ، ولا أشار إليه ، ولا فنده ، ولا ردّ عليه ، فاقتصر على وصف المدينة الفاضلة ، من غير أن ينتقد آراء معلميه الوثنيين .

ولننظر الآن في تعريف الفارابي للمدينة الفاضلة . قال : « إن المدينة الفاضلة ، هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية[1] ». ومعنى ذلك أن أهل المدينة الفاضلة يتعاونون على بلوغ السعادة بالفكرة والعمل ، لأن لهم اعتقاداً خاصاً في الله والعقول ، وحقيقة الوجود ، والوحي ، ولهم أعمال فاضلة يقصدون من اتباعها بلوغ الخير ، لأن الاجتماع الفاضل هو الاجتماع الذي به يتعاون الافراد على نيل السعادة ، كذلك الأمة الفاضلة : هي الأمة التي تتعاون فيها الأمم المختلفة على بلوغ السعادة . فالفارابي إذن كأفلاطون ، قد جعل غاية الفردوس الأرضي بلوغ السعادة والخير ، لأن الخير هو غاية الكون والانسان

إن تعاون الافراد على نيل السعادة ضرورة لا محيد عنها ، لأن كل فرد من الأفراد يحتاج إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها أو بعضها ، فيحتاج في ذلك إلى بني جنسه ، ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . ويجتمع مما يقوم به كل واحد منهم أشياء كثيرة ، مما هو ضروري للناس في حياتهم . ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، وعمروا الأرض ، وحصل من عمرانهم لها اجتماعات إنسانية كثيرة[2]

فالاجتماع الانساني ضروري ، لأنه لابقاء للانسان إلاّ به . وقد قال أرسطو : « إن الانسان حيوان اجتماعي . » وقال أفلاطون ، بلسان سقراط ، : « أرى أن الدولة تنشأ عن عدم استطاعة الفرد أن يسد حاجاته بنفسه ، وافتقاره إلى معونة

---

(١) الفارابي آراء اهل المدينه الفاضلة ، ص ٧٨ ، مصر ١٣٢٣ هجرية

(٢) الفارابي المصدر نفسه ، ص — ٧٧

الآخرين . ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة أخيه في سد حاجاته ، وكان لكل منا حاجات كثيرة ، لزم أن يتألب عدد عديد منا ، من مساعدين ومساعدين في مستقر واحد . فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة فيتبادل أولئك الأشخاص سائر الحاجات [1] » . وكل منهم عالم أن له في ذلك التبادل منفعة شخصية . وقد قال الفارابي : « إن الانسان مفطور على الاجتماع ، لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل مايحتاجون إليه [2] » . وقد أخذ ابن خلدون أيضاً هذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن أرسطو وأفلاطون . قال : « إن الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : إن الانسان مدني بالطبع ، أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه [3] » . فالاجتماعات الانسانية قد نشأت إذن عن حاجة الأفراد إلى التعاون . لكن أقواماً اعتقدوا أن الاجتماع الانساني إنما نشأ عن القهر ، فإن القاهر يحتاج إلى مؤازرين ، فيقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين . فيستعبدهم أيضاً لمنافعه وأهوائه [4] . وهنالك قوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وان الاجتماع والائتلاف لا يكونان إلا به ، فاذا تباينت الآباء حصل التنافر ، وإذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون . وكلما كان التباين أقل ، كان الارتباط أشد ، وكلما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع . وهنالك أيضاً من ظن أن الارتباط إنما يكون بالتصاهر ، أي بزواج أولاد هذه الطائفة من

---

(١) افلاطون : الجمهوريه ٣٦٩ ، ص ٤٤ (ذ . س)

(٢) الفارابي ، اراء اهل المدينه الفاضلة ، ص - ٧٧

(٣) ابن خلدون : المقدمه ، ص — ٤٦ ، مطبعة التقدم ، مصر ١٣٢٩

(٤) الفارابي اراء اهل المدينه الفاضلة ، ص ـ ١٠٩

إناث تلك الطائفة ، والعكس بالعكس . ومنهم أيضاً من اعتقد أن الارتباط الاجتماعي إنما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يجمعهم ويدبرهم [1] .

إن روابط الاجتماع كثيرة ، والفارابي يذكرها من غير أن يناقش قيمتها . إلا أنه يحث عنها في معرض الكلام عن آراء أهل المدينة الضالة . وهذا يدل على أنه لا يوافق عليها . ومما هو جدير بالاعجاب ، أن الفارابي يذكر في جملة ماذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بجان جاك روسو J.J.Rousseau في نظرية العقد الاجتماعي Le Contrat social ، وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين فما قاله : « وقوم رأوا أن الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد ، على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم [2] » وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذين تكلم عنهم « روسو » في كتاب العقد الاجتماعي . الا أن الفارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه وينقده . ومن هذه الروابط أيضاً : التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن ، ثم الاشتراك في الصُقع . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة .

وقد قسم الفارابي هذه الجماعات بحسب روابطها إلى أنواع ، فمنها : الكاملة ، ومنها غير الكاملة .

والكاملة ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي اجتماع الجماعة كلها في المعمورة وهي أكمل الجماعات ؛ والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة [3] .

---

(١) المصدر نفسه . ص ـــ ١١٠ (٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ـــ ١١٠

(٣) المصدر نفسه ص ـــ ٢٧

أما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماعات أهل المحلة ، ثم الاجتماع في سكة أو في منزل . والخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولاً بالمدينة ثم بالمعمورة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص من المدينة .

فالسعادة ممكنة إذن عند الفارابي على وجه الأرض ، إذا تعاون أفراد المجتمع على نيلها بأعمالهم الفاضلة . إن كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة ، ولكن أكمل اجتماع إنساني ، كما يرى الفارابي ، هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع أمم الأرض . وأحسن دولة ، تنال بها السعادة ، هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد تنبأ إذن باجتماع الأمم كلها ، واتصالها بعضها ببعض ، واتحادها ، فكأنه رجل من رجال القرن العشرين ، يؤمن بالسلام ، ويبشر برسالة جامعة الأمم . فلم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كأثينة واسبارطه ، بل فكر في اتحاد الأمم كلها ، واجتماعها حول ملك واحد . فهو إذن في هذا الأمر أوسع تصوراً من اليونانيين ، لأن مفكريهم لم يخرجوا في الأمور السياسية عن أفق الحياة اليونانية . ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا تحت تأثير الاعتقاد الديني

ألم يتعلم أن « الإنسان أخو الإنسان أحبّ أم كره »؟ ألم يعلم أنه « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى »؟ ، وأن التقوى تجمع الأمم كلها في حظيرة واحدة؟ إن جامعة الدين أوسع نطاقاً من جامعة الجنسية ، وليس بينها وبين المعمورة الفاضلة التي يشير إليها الفارابي إلا خطوة واحدة . إن تعاون الأمم المختلفة ينتج المعمورة الفاضلة ، كما أن تعاون الافراد يحدث المدينة الكاملة . وقد شبه الفارابي مدينته الفاضلة ببدن تام صحيح ، تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وحفظها ؛ فالأفراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في الامة ، وكما تتعاون الامم في المعمورة . وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة من أفلاطون ، لأن أفلاطون لا يفرق

بين الفرد والجماعة ، ويقول في كتاب « تي تت » : إن الطبيعة متشابهة في جميع أجزائها [1] ، وأنه لا يمكن معرفة الانسان معرفة حقيقية إلا بعد معرفة العالم ، وأنه لا فرق بين الفرد والجماعة إلا في الكمية . وكثيراً ما نجد أفلاطون يبرهن على حقيقة الجماعة بالكلام عن الفرد ، ويبرهن على حقيقة الفرد بالكلام عن الجماعة ؛ فمن ذلك قوله : « العدالة عدالتان : عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة . والدولة وسط أكبر من الفرد . فالارجح أن العدالة أظهر في الوسط الاكبر ، وأسهل تبيناً » [2] . وقوله : « فلننتقل من المقال الذي اتضح لنا في الدولة ، إلى تطبيقه على الفرد ... وبوضع الدولة والفرد جنباً إلى جنب ، والجمع بينهما ، تسطع منهما شرارة العدالة » [3] . فالفضيلة في الفرد ، كالفضيلة في الدولة . ولا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة ، لان الدولة شخص كبير ، كما أن الفرد دولة صغيرة . لذلك قسم أفلاطون طبقات الحياة الاجتماعية ، على حسب الملكات النفسية الثلاث التي نجدها في الفرد ، فالشهوانية هي نفس العمال ، والغضبية هي نفس المحاربين ، والناطقة هي نفس الفلاسفة . إن النواميس الجسدية والروحية متماثلة : فكما أن القواعد الصحية تحفظ قوة البدن ، كذلك تورث ممارسة العدالة سجية العدل في النفس [4] . فالفضيلة هي صحة النفس وجمالها وسجيتها الصالحة . حتى إن أفلاطون يذهب في هذه المقايسة بين الجسد والدولة مذهباً بعيداً ، فيشبه الكسالى في الدولة بالبلغم ، ويشبه المسرفين بالصفراء [5] ، كما يشبه أصحاب المذهب العضوي في أيامنا هذه حادثة الفاغوسيت بالدفاع الوطني ، وحادثة الادخار الحيواني بالادخار

---

(1) Platon : Théétète : p. 184

(2) Platon : République : 568,e

(3) Platon, Ibid. 434

(4) Platon Ibid 444

(5) Ibid, 564. De legibus 964,d.

الاقتصادي . فالكسالى والمسرفون يحدثون اضطراباً في جسم الدولة ، كما يحدث البلغم والصفراء تشويشاً في الجسد . وقد ذهب الفارابي أيضاً هذا المذهب في المقايسة بين الجسد والدولة . قال: « وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس » . فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس[1] » إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفها ابتغاء غرض العضو الرئيس ، وأعضاء أخرى تفعل أفعالها على حسب أغراض الاعضاء الاولى . فمن الاعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضه ، ومنها ما هو بعيد عنه يخدم الاعضاء الاولى في أغراضها . فالاعضاء الاولى تخدم ولا ترأس أصلا . إن تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد ، فالافراد الذين يلازمون الرئيس يخدمونه في أغراضه ، ويكونون في الرتبة الاولى ، والافراد الذين في الرتبة الثانية يخدمون أغراض الرتبة الاولى . وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أعضاء يَخْدُمون ولا يُخْدَمون ويكونون في أدنى المراتب . إن هذه الافكار تذكرنا بآراء سبنسر[2] وغيره من أصحاب المذهب العضوي الذين يقايسون بين الجسد والهيأة الاجتماعية ، فيجدون أن لكل عضو من أعضاء المجتمع عملاً يقوم به ، كما تقوم أعضاء الجسد بوظائفها ؛ ويجدون أيضاً أن الافراد بالنسبة إلى المجموع ، كالخجيرات بالنسبة الى الجسد . فكأن الجماعة جسد كبير ، وكأن البدن جماعة صغيرة . وقد رد العلماء اليوم على هذه النظرية ، وبينوا أن بين وظائف الحياة ووظائف الاجتماع فرقاً عظيماً من حيث تعاونها واختلافها ، وكأني بالفارابي أدرك

---

(١) الفارابي آراء اهل المدينة الفاضلة ص — ٢٩

(٢) Spencer : Princ. de Sociologie 2 partie 11

ما في هذه المقايسة من الصعوبة فقال : « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيآت التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين لها ، فان الهيآت والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية ٠٠ »[1] فالفرق بين المدينة والبدن : أن أعضاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون ويفعلون ، أما حجيرات الجسد ، فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، وهذا أحسن ما قيل في الرد على المذهب العضوي ، وبيان الفوارق التي تفصل علم الاجتماع عن علم الحياة ٠

ينتج مما تقدم أن المشابهة بين الجسد والدولة ليست مطلقة ، لأنهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى ٠ ولما كان غرض الفارابي في المدينة الفاضلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة أوتوقراطية يكون الحكم فيها للملك مستقل ، يرأس الجميع من غير أن يكون مرؤوسا ، فقد عاد الى المقايسة بين الجسد والدولة ، فقال ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها ، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أجزاء المدينة ، وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في وجود سائر الاعضاء ، كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأفرادها ٠ وكلما اقتربت الاعضاء من العضو الرئيس ، كانت أعمالها أشرف ، واذا بعدت عنه كانت أعمالها أخس ٠

قال الفارابي : « وتلك أيضاً حال الموجودات ، فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات ، كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها[2] »

---

(١) المدينة الفاضلة ص — ٨٠

(٢) المصدر نفسه ص — ٨٢

فهو إذن يعتقد أن للموجودات مراتب ، وأن الاخس منها يقتفي غرض ما هوفوقه إلى أن ينتهي إلى السبب الاول

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت اعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض

إن أكل مدينة هي مدينة الله ، أما المدينة الفاضلة فتحتذي في أجزائها وترتيبها مراتب الكون ، وينبغي أن تنظم المدينة الفاضلة وفقاً لنظام الوجود ، ويجب أن تحذو في أفعالها حذو رئيسها الأول [1] فالسياسة إذن قسم من علم ما بعد الطبيعة ، والنظام الاجتماعي يجب ان يكون مشابهاً لنظام الكون لان العالم حيوان كبير ، كما أن الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان إذا أصيب بمرض فسد مزاجه ، وتشوشت أفعاله ، واضطربت أعضاؤه فكذلك المدن قد تصاب بامراض عديدة ، فتصبح المدينة الصحيحة مريضة ، وتنقلب المدينة الفاضلة إلى مدينة ضالة ، يستحسن اهلها القبيح ويستقبحون الحسن

تعرف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأعمالهم ، كما تعرف أيضاً بنسبتها إلى المدن الضالة . فالمدينة الفاضلة هي ضد المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة

---

(١) المصدر نفسه . قال الفارابي: «فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول . فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر، فقد احتذي بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده، فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله . ويقتفي في ذلك ماهو غرض الاول . وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة، فان اجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بافعالها حذو مقصد رئيسها الأول .» ص ٨٢،٨٣

والمدينة الضالة .[1]

٩ . — فالمدينة الجاهلة : هي المدينة التي لم يعرف اهلها السعادة ، ولاخطرت بالهم ، إن أرشدوا إليها لم يقيموها ، وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها . لا يعرفون من الخيرات إلا سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع باللذات ، ونيل المجد والعظمة وإذا أضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بآفة في بدنه ، أو لم يتمتع بلذاته حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .

تنقسم هذه المدينة الجاهلة إلى أقسام منها :

المدينة الضرورية : وهي المدينة التي يقتصر أهلها على الضروري من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون ، ولا يفكرون إلا في التعاون على نيل ذلك ؛

والمدينة البدالة : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، لا على أن ينتفعوا بذلك ؛ ولكن على أن يكون اليسار هو الغاية في الحياة ؛

ومدينة الكرامة : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يكونوا مكرمين ممدوحين ، مذكورين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ؛

ومدينة الخسة والشقوة : وهي التي قصد اهلها التمتع باللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب[2]

ومدينة التغلب : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويكون

---

(١) الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضلة : ص — ٩٠

(٢) المصدر نفسه ، ص — ٩٤

هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط ؛

والمدينة الجماعية : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل منهم ما يشاء ، فيتبع هواه ، ولا يمنع نفسه من شيء أصلا ، وهي شبيهة بالفوضوية

٢ . — ومن المدن التي هي ضد المدينة الفاضلة المدينة الفاسقة وهي المدينة التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل الفعال ، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن تكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة ، فهم يقولون بما يقوله أهل المدن الفاضلة ، ولكن من غير أن يعملوا به .

٣ . — ومن المدن المضادة للمدينة الفاضلة المدينة المتبدلة . وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالها ، في القديم ، مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وأفعالها إلا أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة واستحالت أفعالها إلى أفعال مذمومة .

٤ . — ومنها المدينة الضالة : وهي التي تعتقد في الله ، وفي الثواني ، وفي العقل الفعال ، آراء فاسدة ؛ ويكون رئيسها الأول ضالا ، يظن أنه يوحى اليه ، وهو بعيد عن الوحي ، بعد السماء عن الأرض : فيخادع الناس ، ويغرهم بأقواله وأفعاله .»[1]

إن وصف الفارابي للمدن الضالة أبلغ من وصفه للمدينة الفاضلة ، لأنه يتكلم عن القهر والقوة ، وتنازع البقاء ، والبغض ، والتغالب وغير ذلك من روابط هذه المدن ، بعبارة تذكرنا بداروين Darvin ونيتشه Nietzsche . قال الفارابي: «إن

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٢ قال الفارابي: «وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة، ورياساتهم مضادة للرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها»

المدن الجاهلة والضالة ، إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة [1] . »

فمن هذه الآراء رأي الذين يقولون إن الموجودات متضادة ، وإن كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر ، فيحصل على شيء يحفظ به وجوده ، ويلتمس من الوسائل ما يستطيع أن يحارب به اعداءه ، حتى إذا تغلب على ضده جعله شبيهاً به في النوع ، واستخدمه لقضاء ما هو نافع له . قال : « فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضار له . » ثم قال : « وقد جعلت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارب ، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً [2] » والغالب قد يهلك المغلوب وقد يبقيه ليستخدمه ويستعبده وينتفع به [4] . إن هذه الحال هي طبيعة الموجودات وفطرتها فعلى الإنسان صاحب الفكر والاختيار والإرادة ، أن يقلد أفعال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غرائزها . قال الفارابي : « فالعدل إذن التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما أن قهر على سلامة بعضه ، أو هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر على كراهة وبقي ذليلا ومستعبدا تستعبده الطائفة القاهرة . ويفعل ما هو الأنفع للقاهر ، في أن ينال به الخير الذي

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ (٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٤) قال الفارابي : « والغالب أبداً إما أن يبطل بعضه لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو . وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو . » راجع أيضاً : Carra de Vaux : les Penseurs de l'Islam, T. IV. P. 19, Paris 1728

عليه التغالب ويستديم به فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وإن يفعل المقهور ما هو إلا نفع للقاهر هو أيضاً عدل، فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة[1] »

إن هذه الاراء تشبه آراء نيتشه في كتاب زرادشت مشابهة حقيقية . قال الفارابي : « وأما سائر ما يسمى عدلا مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع ومثل أن لا يغضب، ولا يجور، واشباه ذلك، فان مستعمله إنما يستعمله أولا لأجل الخوف والضعف، وعند الضرورة الواردة من خارج[2] . » فالفضيلة دليل إذن على الضعف والخوف . فاذا كان المتعاقدون ضعفاء، يخاف بعضهم بعضاً، حافظوا على الشركة، لكن متى قوي أحدهم على الآخرين، فانه يغير شرائط الاتفاق ويروم القهر . وقد يترك الناس التغالب ويتعاونون على الحياة، فاذا وقع التكافوء وتمادى الزمان على ذلك، لم يدروا كيف كان منشأ ذلك التعاون، وظنوا أن العدل هو الموجود الآن، ولا يعلمون أنه خوف وضعف . وهذا شبيه بقول نيتشه : إن الضعفاء يحسبون أنفسهم صالحين، لأن ليس لهم براثن، وهو مشابه أيضاً لآراء فلاسفة النشوء والارتقاء في تنازع البقاء : « Struggle for lif » ولآراء هوبس Hobbes القائل : « إن الانسان ذئب على أخيه الانسان Homo homini lupus » حتى إنك لتجد فيها أيضاً مشابهة لآراء سبنسر في تولد الغيرية من الأنانية أو العدل من الظلم

وليس الفارابي هو أول من ذكر هذه الآراء وفندها، لأن أفلاطون قد سبقه إلى ذلك في كتاب الغورجياس، وكتاب الجمهورية ؛ فمما قاله أفلاطون في الغورجياس : « إذا أراد الانسان أن يعيش عيشة حسنة، وجب عليه أن يترك لأهوائه العنان، حتى تنمو نمواً لا يحول دونه شيء . وإذا بلغت هذه الأهواء

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٢ (٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٣

نهايتها ، وجب على الانسان أيضاً أن يكون قادراً على إرضائها بشجاعة ودهاء فكلما تولدت في قلبه شهوة سكنها . إن أكثر الناس لا يفعلون ذلك . فهم لا يمدحون الاعتدال والعدالة ، إلا لأنهم أنذال لا يستطيعون أن يتبعوا اهواءهم.[1] »

وقال أيضاً في كتاب الجمهورية : « العدالة إنما هي حق الاقوى[2]

غير أن مذهب الفارابي في الأخلاق ليس مبنياً على القوة كمذهب نيتشه ، بل هو مرتكز على الفضيلة . إن الانسان السعيد هو الانسان الفاضل ، والمدينة السعيدة هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل . وقد وصف الفارابي صفات العضو الرئيس كما وصفه أفلاطون ، وبين أن الملك الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً حكيما . فقد قال أفلاطون في كتاب الجمهورية : « لا يمكن زوال بؤس الدول والحكام وشقاء النوع الانساني ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام ، فلسفة صحيحة تامة ، أي مالم تتحد القوتان : السياسية ، والفلسفية ، في شخص واحد[3] »

وقد عدد أفلاطون مزايا الفيلسوف الحقيقي . قال : « إن الفيلسوف الحقيقي يجب أن يكون محباً للحقيقة ، ذا رغبة وقادة في معرفة كل الموجودات . مبغضاً للكذب محباً للصدق ، ميالا إلى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة ، نابذاً للشقاء ، شجاعا أمام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء . ويجب أن يكون أيضاً سامي المدارك ، حر الفكر ، قوي الحدس عادلا ، دمث الطباع ، سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية قانونية منسقة[4] . »

وقد نسج الفارابي على منوال افلاطون في وصف رئيس المدينة الفاضلة . قال :

---

(1) Gorgias 483 et su.
(2) République 338-344
(3) République 473
(4) Ibid, VI 488-489

« ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها . ولا يجوز ان يكون فوقه رئيس اصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل انسان ان يكون رئيساً ، لأن الرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص . وانما يكون الرئيس انسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في اليقظة ، او في وقت النوم ، ان تقبل الجزئيات عن العقل الفعال . فالانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن ويكون في اكمل مراتب الانسانية ، وفي اعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول والتخيل وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة الاعمال [1] . »

ثم ذكر الفارابي صفات اخرى غير هذه قال [2] : « يجب أن يكون الرئيس تام الاعضاء ، جيد الفهم والتصور لكل مايقال له ، جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، ولما يدركه ، جيد الفطنة ذكياً ، إذ رأى الشيء بأدنى دليل فطن له ، محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه ، غير شره على المأكول والمشروب ، محباً للصدق واهله ، مبغضاً للكذب وذويه ، كبير النفس ، محباً للكرامة ، محتقراً للمال ، ولسائر اعراض الدنيا ، محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم ، عدلاً غير صعب القياد ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣ ـ ٨٥ ، قال الفارابي : «ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيأة والملكة الارادية» ص ـ ٨٣

(٢) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ - ٨٨

لا لجوجاً ولا جموحاً إذا دُعي إلى العدل ؛ بل صعب القياد ، إذا دعي الى الجور وإلى القبيح ، قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً مقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس . »

إن هذه الصفات التي ذكرها الفارابي لاتختلف عن الصفات التي ذكرها أفلاطون إلا قليلاً . فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للفلسفة ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً ، والفرق بين دولة الفارابي ودولة أفلاطون ، أن الفارابي يريد ان تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد ، وأن تلتف المعمورة حول ملك يقبل تعاليمه عن العقل الفعال . أما أفلاطون فيرى أنه يجب أن يعهد بمقاليد الأمور إلى الفلاسفة ، ويرى أن في تربية هؤلاء الفلاسفة وفي تنظيم حياتهم مايضمن للشعب شروق شرارة العدالة عليه . فجمهوريته جمهورية أرستقراطية ، أما دولة الفارابي فهي دولة أوتوقراطية مجتمعة في رجل واحد .

غير أن هذا الخلاف بين الفارابي وأفلاطون ليس حقيقياً ، لأن الفارابي يجد اجتماع هذه الصفات كلها في إنسان واحد صعباً جداً [1] قال : « فاذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين » [2] . واذا اجتمعت هذه الصفات في ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، كانوا جميعهم رؤساء ، وإذا لم يوجد حكيم تضاف إليه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ـ ٨٨ قال الفارابي: «واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس» قايس بين هذا القول وقول ابن سينا في الإشارات: النمط التاسع، ص ـ ١٢٤، ج ٢، من شرح نصير الدين الطوسي: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .»

(٢) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ــ ٨٩

إدارة المدينة ، لم تلبث تلك المدينة بعد مدة أن تهلك . وهكذا يعود الفارابي إلى رأي أفلاطون في جعل الفلاسفة الحكام كثيرين ، وتنقلب ملكيته الاوتوقراطية إلى ارستقراطية الفلاسفة والعلماء .

من الصعب بيان الاسباب التي جعلت الفارابي يعود إلى هذه الجمهورية ولكن لعل للحياة الاجتماعية في زمانه تأثيراً في هذا الرأي ! فهو يطلب أن يكون الحاكم واحداً ، وأن يكون عالماً فيلسوفاً ، ويرى أنه لابد من تعدد الحكام إذا لم تجتمع هذه الصفات كلها في رجل واحد . فقد تكون الحكمة في رجل والعقة في رجل آخر ، كما كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ، وكما كانت السلطة الزمانية موجودة في يد الامراء والسلاطين المنتشرين في سائر أنحاء المملكة .

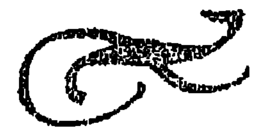
إن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ، لا يخلو في بعض الاحيان من السذاجة ، غير أن قوة وصفه ناشئة في الحقيقة عن صدق تصوره ، وقوة إيمانه وثقته بطبيعة الانسان وفطرته . إن مدينته الفاضلة هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون ؛ لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة ولذلك أيضاً أكثر الفارابي من وصف المدن الضالة . من الصعب معرفة هذه الأمم الضالة التي يشير اليها الفارابي ، ويغلب على الظن أنه لا يصف في هذا الباب أمماً معينة ، بل يذكر أحكاماً عامة ، مبنية على حوادث جزئية مشتقة ومقتبسة من جمهورية أفلاطون . لان أفلاطون تكلم في الجمهورية عن ثورة الجهل على العلم ، وتفوق البطل على الحقيقة (٤٨٨) فهو إذن ينسج في أكثر هذه المسائل على منوال أفلاطون ، إلا أنه بالغ في التجريد أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .

وقصارى القول .. إن المدينة الفاضلة التي ألفها الفارابي أقرب الى السماء منها إلى الأرض ، لا بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه في مراتب الموجودات وارتقائها ، من الشريف إلى الأشرف ، حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالإله . فكما أن الاله هو مالك السماء والعالم ، والمدبر الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيماً حكيماً . كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومدبرها ، وكما أن الكواكب والأفلاك مراتب ودرجات ، تشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها ، فكذلك جسد الإنسان فيه أعضاء متعاونة كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم . فالكون والمعمورة الفاضلة والإنسان حلقات مختلفة ، لسلسلة واحدة . إن رئيس المدينة الفاضلة حكيم تشرق عليه من العقل الفعال صور تجعل أعماله منسجمة في نظام الكون واتساقه .... « هكذا تتسق الموجودات وتنتظم وتتحد ، هكذا تتصل السياسة بالفلسفة ، وتنطبق الفلسفة على الوجود ، هكذا أيضاً تتصل النفوس بعضها ببعض وتزداد لذة السابقين بانضمام اللاحقين اليهم . إن وراء كل طائفة طائفة أخرى ، وكلما كثرت النفوس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد ، وكلما لحق بهم مَنْ بعدهم ، زاد التذاذ من لحق الان بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضي باتصال اللاحقين بهم » (1) ويدوم هذا الاتصال بين الماضي والحاضر إلى اللانهاية فلا حدّ ولا نهاية إذن للذات التي يشعر بها أهل المدينة الفاضلة ، سواء أكان ذلك

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة ص — 95 . قال الفارابي : « إذا مضت طائفة فبطلت أبدانها ، وخلصت أنفسها وسعدت ، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم . فاذا مضت هذه أيضاً وخلصت ، صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية . »

قبل الموت أو بعده . إن مدينة الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة ، وتدل على تفاؤله وثقته بفطرة الانسان ، على خلاف بعض معاصريه ، من الشعراء الذين زعموا أن الظلم من شيم النفوس ! فهي حلم لذيذ ، ولكن الأحلام ليست دائما خالية من الحقيقة ، وكثيراً ما يفضل الخيال على الحقيقة وتنسج الحقائق بخيوط الاحلام !



نظرية الفيض عند ابن سينا

او صدور الموجودات عن الخالق

ما هو راي الفيلسوف في هذه الاشياء المحسوسة ، والكواكب المنيرة والسماء المظلمة ، هل وجدت هذه الاشياء قبل الزمان أم هل حدثت معه أو بعده ، هل هي قديمة أم هل هي حادثة ؟ وهذا النور الذي يبدل صورالكائنات والجاذبية التي يختلج بها قلب الفلك ، والحياة التي تدب في أعضاء الحيوان ، هل وجد ذلك كله منذ القدم ، أم هل هو حادث ، هل يبقى إلى الأبد أم هل يفنى حينما يفنى الزمان ، وينقلب النور إلى ظلمة . ليت شعري هل تألق هذا الوجود لحظة واحدة لينطوي في غياهب العدم ، أم هل هو أبدي ، أزلي .

هذه مسألة حارت عقول الفلاسفة فيها منذ القدم فحيرت قلب آرسطو كما حيرت قلب أفلاطون والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ولا تزال اليوم معضلة الفلسفة الكبرى ، ومسألة المسائل كلها علمية كانت أو أدبية أو خلقية .

لا تظنوا أنني سآتيكم في هذا المساء بحل لهذه المسألة ، فأنا الآن لست أدري إذا كان نطاق العقل قادراً على الاحاطة بها أو ببعض أجزائها ، لكن ذلك لم يمنع الفلاسفة من التفكير في مبدأ الكون وغاية الوجود فمثل كل منهم دوره على مسرح

الحقيقة كما يمثل الشعراء أدوارهم على مسرح الخيال وغرضنا نحن اليوم أن ننتقد هذه الادوار التي مثلوها ، كما ينتقد الادباء أدوار الممثلين ، وسيتبين لكم من هذا البحث التاريخي أن الفارابي وابن سينا لم يقولا بقدم العالم كما كان يقول به أرسطو ، بل غيرا آراءه بما أضافاه اليها من مبادئ الفلسفة الاسكندرانية ليجعلاها مطابقة لاصول الدين ، فهما إذن قد ابتعدا عن مبادئ أرسطو ليقتربا من الدين ؛ لكنهما كما سترى لم ينجحا في عملهما هذا ولم يوفقا إلى إثبات حدوث الامكان بل اعتمدا رأي الافلاطونية الحديثة في القول إن الوجود يفيض عن الاول كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النار .

إن أرسطو كما تعلمون يقول بقدم العالم ، حتى لقد زعم أنه باق الى الابد وأن الحركة أزلية كالزمان ، وأن صورة الحاضر تشمل الماضي كما تشمل المستقبل ، غير أنه قال أيضاً إن الحركة لاتقوم بنفسها وانها محتاجة لمحرك أول . فإذا كان العالم قديماً فهو محتاج في قدمه إلى مبدأ يستند اليه ، إلى عقل يجعله معقولا ، وهذا المبدأ هو الحق الذي لا حق بعده ، والكمال الذي لا كمال فوقه ، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته ، ومعنى ذلك أن العالم محتاج إلى إله ولكن كلا منهما قديم ، لانه ليس لفعل الاله ابتداء ولو كان لفعله ابتداء لكان العالم حادثاً، إلا أن المحرك الاول يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، لانه إذا تحرك انتقل إلى الشر لا إلى الخير ، إذ لا يعقل أن يكون هناك خير غير الذي له في ذاته .

والقول بقدم العالم لا يتفق مع أصول الدين ، لانه يؤدي إلى إثبات قديمين وحرمان الخالق من صفة الابداع ، فالابداع إذن هو خروج من العدم إلى الوجود وقد قال علماء الكلام بذلك واستدلوا على وجود الله بحدوث العالم ، قالوا إذا كان العالم حادثاً فهو بحاجة إلى محدث ، لانه لا يعقل أن يحدث العالم من غير أن يكون

له مبدع فالاله إذن موجود لان العالم حادث .

غير أن فلاسفة الاسلام لم يتبعوا في ذلك رأي أرسطو ولا احتذوا فيه حذو علماء الكلام ، لأنهم إن اتبعوا رأي أرسطو بحذافيره ابتعدوا عن اصول الدين وان ساروا على طريقة المتكلمين انقلبت الفلسفة الى واسطة لان طريقة علم الكلام انما هي طريقة جدلية تؤاخذ الخصوم بلوازم مسلماتهم (المنقذ ، ص ٨٠) وتخوض في البحث عن الجواهر والاعراض من غير ان تبلغ في ذلك الغاية القصوى ، فلم يتبع الفارابي وابن سينا طريقة علماء الكلام كما انهما لم يقلدا ارسطو تقليداً اعمى حتى ان ابن طفيل قد ذكر في حي ابن يقظان ان في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن ارسطو (ابن الطفيل حي ابن يقظان ص — ١٧) وقد أضاف ابن سينا هذه الاشياء الى فلسفة ارسطو لانه كان يريد ان يجمع بين الدين والفلسفة كما فعل الفارابي قبله حتى ان ابن رشد وهو اقرب فلاسفة العرب الى آرسطو قد ألف كتابا في ذلك سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فالجمع بين الدين والفلسفة كان غاية اكثر فلاسفة العرب حتى لقد اثبت (غوتيه) و (آسين بالاسيوس) ان هذه الصفة هي أهم الصفات التي تتميز بها الفلسفة العربية عن الحكمة اليونانية ، وقد وجد العرب في مبادئ الافلاطونية الحديثة خير واسطة لتحقيق هذه الغاية ؛ (فاتبعوها عن طريق كتاب الاثولوجيا وهم يظنون انهم يتبعون ارسطو) . وسيتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نظرية الفيض عند ابن سينا ويمكننا ان نقول ان هذه النظرية ناتجة عن تأثير الفلسفة الاسكندرانية وعن اذعان ابن سينا لعلماء الكلام .

ما هي نظرية الفيض : ان نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن الاول ، فتزعم ان هذا الصدور فعل ضروري ناشئ عن طبيعة المبدأ الاول فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس وكما تصدر الحرارة عن

النور . كأن هناك قانونًا لتطور الكائنات وانتقالها من الواحد الى الكثير ، من الاول الى المقول أي من الوجود الابدي إلى الوجود الزماني المتغير . إن هذه النظرية افلاطونية ، وهي تختلف تمامًا عن آراء آرسطو ، ولا يمكننا أن نحدد علاقتها بكل من هذين الحكيمين الا اذا شرحناها شرحًا وافيًا .

تستند نظرية الفيض عند ابن سينا الى ثلاثة مبادئ :

١ — المبدأ الاول ، هو تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب . فالإله واجب بذاته ، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالاله . ولكن ما هو الواجب ؟ الواجب عند ابن سينا هو الموجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود ، وإذا فرض غير موجود عرض منه محال ، والواجب قد يكون واجبًا بذاته وقد يكون واجبًا بغيره . فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا تستطيع أن تتصور عدمه ، أما الواجب بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مباين لذاته . فالاله واجب الوجود بذاته لانه لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر غيره ، أما الاربعة فهي واجبة بغيرها اي انها لا تتم الا باثنين مع اثنين ، كذلك الاحتراق فهو واجب بغيره لانه لا يحدث الا عند التقاء القوة المحرقة والقوة المحترقة . ثم ان الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون واجبًا بغيره ، لان كل ما هو واجب الوجود بغيره ممكن بذاته . فالممكن هو الموجود الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال ، بل ان ميله الى الوجود معادل لميله الى العدم . فالموجودات اما أن تكون واجبة الوجود واما أن تكون ممكنة الوجود . مثال ذلك أن المعلول واجب بالعلة ، الا أنه بذاته ممكن . اذا كانت النار علة الحرارة كانت الحرارة ممكنة بذاتها وواجبة بالنار كذلك اذا كان الاله علة وجود العالم كان العالم ممكنًا بذاته واجبًا بالله . والاله واجب بذاته لانه لا يفتقر في وجوده الى علة ، لانه لو كان له علة لصار وجوده

ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهذا محال فالاله لا يمكن ان يكون واجباً بغيره لان في ذلك هبوطاً الى حظيرة الامكان ؛ أما العالم المحسوس فهو ممكن بذاته لا واجب وقد أخطأ الذي زعم ان الاشياء المحسوسة موجودة لذاتها واجبة لنفسها ، قال ابن سينا : « واذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين ، فان الهوي في حظيرة الامكان افول[1] »
فهناك اذن ثلاثة انواع الموجودات :

١) النوع الاول هو الممكن بذاته ويشتمل على جميع الاشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود ، أي ان في طبيعتها أن توجد وأن لا توجد

٢) والنوع الثاني هو الممكن بذاته الواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

٣) والنوع الثالث هو الواجب بذاته وهو المبدأ الاول أي الله

إن تقسيم الموجودات على هذه الصورة رأي انفرد بـه ابن سينا من بين جميع الفلاسفة حتى لقد لامه ابن رشد عليه وقال ان ابن سينا قد اتبع في ذلك رأي المتكلمين وخصوصاً رأي أبي المعالي الذي كان يقول إن العالم بأمره جائز . قال ابن رشد : « ونحن نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك أنه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز[2] » . فابن سينا قد اتبع اذن رأي أبي المعالي في قبول هذا المبدأ ، الا أنه لم يتبعه الا ليبني عليه نظريته في صدور الموجودات كلها عن الواجب .

٣ — والمبدأ الثاني الذي نجده عند ابن سينا هو المبدأ القائل لا يصدر عن

---

(١) اشارات ، ص ١٥٤ من طبعة ليدن ١٨٩٢

(٢) ابن رشد الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الله (ص ـ ٤٠) طبع هذا الكتاب مع كتاب فصل المقال في القاهرة سنة ١٩١٠

الواحد إلا واحد ، قال ابن سينا في كتاب النجاة (ص ـ ٤٥٣) : « إن الواحد من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحد » وقال أيضاً في كتاب الاشارات : « الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط » ومعنى ذلك أن الاول واحد من جميع الوجوه ، فاذا صدر عنه وجود وجب ان يكون هذا الوجود واحداً ، مثال ذلك ان الاله لا يبدع إلا العقل الاول ، لانه واحد ، ولانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ، وهذا شبيه بما قاله بلوتن في كتاب التساعيات إن الواحد لا يصدر عنه الا اقنوم ثان وهو العقل ؛ لان الواحد غير معين اما الاقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معاً .

٣ — والمبدأ الثالث الذي أخذ به ابن سينا هو مبدأ الابداع او التعقل وهو يجعل الابداع في الجواهر المفارقة ناشئاً عن التعقل او التفكير . قال ان تعقل الاله هو « علة للوجود على ما يعقله » فاذا فكر العقل في شيء وجد ذلك الشيء على الصورة التي فكر فيها . فالعقل الاول انما ينشأ عن تأمل الاله ذاته ، واذا فكر العقل الاول في الاله فاض عنه عقل ثان ، لان هذه العقول المجردة بعيدة عن عوائق المادة ولواحقها ، فيوجد عن تعقلها عقول اخرى من غير ان يكون هناك مانع لذلك .

إن هذه المبادىء الثلاثة التي استخرجناها من فلسفة ابن سينا توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الاول ، وستبين أن فيض الموجودات عن الاول انما يكون بمزج هذه المبادىء الثلاثة بعضها ببعض ، لان الاله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته لانه واجب وواحد وعقل .

فالاله واجب بذاته لانه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود ، ولو كان واجباً بغيره لكان له علة ، إلا أن هذه الصفة الأخيرة لا تتفق مع كماله .

والاله واحد من وجوه شتى لانه تام الوجود ، ولانه لا ينقسم ولان مرتبته في الوجود هي أعلى المراتب . ان احد وجوه الواحد أن يكون تاما ، فان الكثير والزائد لا يكون لهما وحدة ذاتية .

والاله عقل ايضاً ، فهو يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة ، وإذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالماً بما يتولد عنها فهو يعقل كل شيء على نحو كلي ، فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية . قال ابن سينا : « وكما أنك اذ تعلم الحركات السماوية كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي .. فكذلك الاله يعلم الكليات ولا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» [1] .

لا شك أن للإله صفات اخرى غير هذه فهو كما قال ابن سينا في كتاب الشفاء عاشق ومعشوق وتام وحق وخير محض ، ونحن لم نقتصر على الصفات الاولى إلا لنبين بواسطتها كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الاول .

ولنشرح الان هذا الصدور باختصار :

ان الاله عقل فهو اذن يعقل في اول الامر ذاته . ولما كان التعقل علة للوجود كان من الضروري ان يصدر عن تعقل الاله لذاته عقل اول . ثم ان الاله واحد لا ينقسم فيجب اذن ان يصدر من تعقله لذاته عقل واحد فقط لانه لا يصدر كما قلنا عن الواحد الا واحد . ثم ان هذا العقل الاول واجب بالاله ممكن بذاته وهو ايضا يعقل الاله ويعقل نفسه . فاذا عقل الاله صدر من تعقله له عقل ثان واذا عقل

---

(١) قال الغزالي في المنقذ من الضلال : ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، ص ٩٥ .

ذاته تولد من تعقله لها نفس الفلك الاول وجسمه . فالنفس تصدر عن الوجوب الذي في ذات العقل الاول والجسم يصدر عما في العقل الاول من الامكان . فهناك اذن ثلاثة اشياء تفيض عن العقل الاول: العقل الثاني والنفس والفلك الاول . ثم ان هذا العقل الثاني واجب بالاول ممكن بذاته فيصدر من تعقله الاول عقل ثالث ومن تعقله لذاته نفس وجسم ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولا ونفوسا وافلاكا حتى ينتهي الامر الى العقل العاشر وهو العقل الفعال اي العقل المدبر لعالم الكون والفساد . ان الامور السماوية تؤلف اذن سلسلة كل حلقة منها تحتوي على ثلاثة اشياء . فالاله لا يبدع الا العقل الاول ، اما العقل الاول فيبدع ثلاثة اشياء : العقل الثاني والنفس والفلك . والعقل الثاني يبدع ثلاثة اشياء : العقل الثالث ونفسه وفلكه وهكذا الى ان ينتهي الفيض الى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالارض .[1]

قال ابن سينا : « وانت تعلم أن ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة ، فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ماليس له وجود مفارق ... ان المعلول بذاته ممكن الوجود . وبالاول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بانه عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة ، فيجب ان يكون فيه من الكثرة : ١ — معنى عقله لذاته ممكنة الوجود . — ٢ — وعقله وجوب وجوده من الاول (المعقول بذاته) — ٣ — وعقله الاول . وليست الكثرة له من الاول . فان امكان وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده »[2]

---

(١) زعم ابن سينا في كتاب الشفاء المقالة العاشرة من الالهيات ، الفصل الرابع ، ان هذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر ولكن الادلة التي ذكرها لتأييد هذا الراي ليست كافية . راجع النجاة ص ٤٥٥ ، والاشارات ص ١٧٤ .

(٢) (النجاة ، ٤٥٥ — ٤٥٩) ، الشفاء ، المقالة العاشرة ٥٩٩

ونحن اذا امعنا النظر في هذا الكلام ادركنا ان ابن سينا يريد ان يبين فيه كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، فالاله واحد ولا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الاول ، الا ان هذا العقل الاول يعقل الاله ويعقل ذاته ، ففيه اذن بهذا المعنى كثرة . فالكثرة لم تتولد من الواحد الا بتوسط العقل الأول وهذا شبيه بما قاله باركلي في صدور العقل الواحد . قال ابن سينا : «ثم يتلوه عقل وعقل ، ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة من ذلك العقل الأول في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل [1] » . فالاله يبدع العقل الأول ويكون هذا العقل مبدأ حركة الفلك الاقصى . وهو يشارك الاله في الابداع ثم ان هذا العقل الاول ممكن بذاته واجب بالمبدأ الاول ولولا هذه الكثرة التي في ذاته لما استطاع أن يبدع أجزاء الفلك الذي بعده ، لانه يتأمل المبدأ الاول ويفكر فيه فينشأ عنه عقل ثان متصف أيضاً بخاصة الابداع ثم يتأمل ذاته فينشأ عنه نفس وجرم . وهكذا فان اختراع العقل الاول جعل ابن سينا يوضح لنا كيفية صدور الكثرة من الوحدة لان العقل الاول ثنائي الطبيعة أما الاله فهو واحد من جميع الوجوه .

قلنا إن العقل الاول ممكن بذاته وواجب بالاول . فمن أين جاء هذا الامكان وكيف تولد من الوجوب ، إن ابن سينا لا يجيب عن هذه المسألة . نعم انه جعل وجود الاله متقدماً على الامكان الا أنه احتاج إلى الامكان في توليد الكثرة من الوحدة . إن هذا الامكان شبيه بالمادة التي تكلم عنها أفلاطون في بيان عمل الصانع وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر العدم .

---

(١) ابن سينا المصدر نفسه .

فاذا صح ذلك كان الامكان قديماً أيضاً وهذا يقربنا من رأي المانوية الذين جعلوا مبدأ الوجود اثنين: النور والظلمة ، لان الاله نور والامكان ظلام ، فالعقل يفيض من النور والاله يرش على المادة من نوره فتتكيف المادة بحسب الصور التي تشرق عليها منه . ثم ان هذه الصورة خير لان كمال الوجود هو كمال الخير . ولا خير في المادة إلا بما يفيض عليها من واهب الصور . وهي تعشق الصورة ، والعشق هو علة الابداع كما هو سبب البقاء ، والمادة أشبه بالمرأة القبيحة ، كلما انكشف قناعها غطت دمامتها . فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالا وهي تعشق هذا القناع لانه كمال وخير . وكل من أدرك كمالا وخيراً فانه بطباعه يعشقه . فلا غرو اذا عشقت المادة الصورة ، ولا غرو اذا تطلعت النفوس البشرية الى الجواهر السماوية ، لان السعادة هي في ادراك الكمال . فالخير المطلق هو عشق مطلق ، لان الخير يتجلى لعاشقه ، وهو لجوده وكرمه يحب ان يتجلى لكل عاشق ، فاذا احتجب جماله عن بعض الموجودات ، فذلك ليس لنقص في وجوده بل لنقص في تلك الموجودات نفسها ، لانه لا حجاب الا في المحجوبين .

ان هذا الخير المطلق الذي يتكلم عنه ابن سينا لا يختلف كثيراً كما ترى عن الصانع الذي يتكلم عنه افلاطون في كتاب (طيماوس) وهو غاية النفوس البشرية وغاية الحركات السماوية لان الافلاك انما تتحرك في سبيل الخير وهي تتحرك ايضاً بحركات مستديرة على سبيل التسبيح لامر الله تعالى (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٥٧) كأن حركاتها عبادات ملكية (نجاة — ٤٣٤) .

إن حركات الافلاك شبيهة بحركات النفوس لان الفلك شبيه بالانسان وهو كما قال ابن سينا حيوان مطيع لله تعالى (نجاة ٤٢٢) ، وكما أن له نفساً تحركه فكذلك له عقل يدبره الا ان المحرك القريب للافلاك ليس طبيعة ولا عقلا بل هو نفس .

فالنفس هي المحرك القريب والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن ان يكون المحرك القريب عقلاً لان ذلك يدعو الى تغير حقيقة العقل . ونحن نعلم أن المعقولات ثابتة لا تتغير . أما النفس فتبدل مفاهيمها وارادتها وهي علة الزمان تتخيل الحركة والتغير ، أما العقل فلا يتغير لانه مفارق للمادة فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرك نفس الانسان جسده ، وهي تحرك الفلك حركة مستديرة لان الحركة المستديرة هي أكمل الحركات وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الاول .

ونحن نجد اننا اذا تصورنا الخير تحركنا اليه . فالخير هو غاية حركة الافلاك لان النفوس انما تتحرك بحركات مستديرة حول عقولها لتصيب من حركاتها هذه كمالا ، ولعل هذه الحركة شبيهة بحركات الدراويش في حلقاتهم . إذ يحركون اجسامهم حركات مستديرة لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً . إن حركات الافلاك مستديرة كحركات الدراويش ، لا بل هي شبيهة بحركات المجوس حول النار كلما تحركوا أصابهم منها كمال . إلا أنهم لا يبلغون بهذه الحركات كمالاً بل كلما تحركوا شعروا برغبة في الكمال وحاجة اليه فهم يفنون نفوسهم في الحركة من غير ان يدركوا الخير أو يصلوا اليه ويتحدوا به كأنما الخير المطلق حد نهائي وغاية قصوى ، قد يكون في وسع النفس أن تتشبه به ، ولكن ليس في وسعها أبداً أن تدركه وتتحد به من غير ان تفنى في العقل .

كيف تصدر الموجودات عن الاول :

ان الوجود يفيض عن الاول فيضا ضروريا معقولا . فالعقل الاول يفيض مباشرة من الله وهو أكثر العقول جمالا واقواها ابداعا واشدها حبا لانه اقرب العقول من الله . والعقل الثاني يفيض عن العقل الاول . كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الاول ضعف كمالها ونقص خيرها . الا انها تشترك كلها في الابداع لاشتراكها في

صفتي الوجوب والتعقل . ولو لا ذلك لما ابدع الاله عقلاً ولا ابدع العقل الأول نفساً .

إلا ان هذا الفيض ليس على سبيل القصد لأنه اذا قصد الأول شيئاً غيره صار هذا الشيء اعلى مرتبة منه في الوجود ، والمقصود اسمى كمالا من القاصد . اضف الى ذلك أن الخالق اذا قصد وجود الكون عنه ادى ذلك الى كثرة في ذاته .

ثم ان هذا الفيض ليس على سبيل الطبع ، أي ليس ناشئا عن ضرورة عمياء ، اذ كيف يعقل أن يكون العالم صادراً عن الاله من غير أن يكون له به معرفة ورضاً وكيف يصح هذا والاله عقل محض يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل ايضاً انه يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه وأن هذا الفيض من لوازم جلاله المعشوقة .

فالفيض ليس اذن على سبيل القصد ولا على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضى معقول . قال ابن سينا « فالأول راض بفيضان الكل عنه » (نجاة ـ ٤٤٩) . فهو يعقل ذاته ويعقل انها مبدأ لنظام الخير وذلك العقل ليس على طريق الانتقال من الشيء الى الفعل او من معقول الى معقول بصورة كلامية بل هو عقل واحد حدسي ، خارج عن الزمان . لأنه لو انتقل من معقول الى معقول لحدث في ذاته تغير ، ونحن نعلم ان ذاته لا تتغير ، بل ان الحقيقة المعقولة عند الله واحدة . اذن فالفيض انما هو على سبيل اللزوم والضرورة المعقولة

إن هذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر وهو العقل الفعال الذي تتطلع اليه نفوس البشر غير أن ابن سينا لا يوضح لنا كيف يتوقف فيض الوجود عند العقل العاشر . ثم انه يأتي بأدلة على ذلك ، إلا أن هذه الادلة ليست كافية حتى لقد قال ابن خلدون : « إن هذا الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فاما اسنادهم الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به في الترقي الى الواجب فهو قصور

عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود اوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لاتعلمون .» (٦٨)

تلك هي نظرية الفيض عند ابن سينا . ومن دقق فيها وفهم أغراضها أدرك ان الشيخ الرئيس اقتبسها من قول الفارابي في المدينة الفاضلة فقد بين الفارابي هناك أن وجود الموجودات عن المبدأ الاول أمر ضروري لا محيد عنه قال : «ومتى وجد للاول الوجود الذي له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات» ... ووجود الاشياء عنه انما هو على جهة فيض وجوده فالوجود يفيض اذن كما قال الفارابي فيضاً ضرورياً ، الا أن هذا الفيض ليس لغاية ، لان الخالق لم يوجد لاجل غيره بل إن هذا الايجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشري ، لاننا باعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة ، أما الخالق فانه يعطي الوجود لغيره من غير ان يستفيد من ذلك شيئاً ، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض (المدينة الفاضلة ، ١٧ ، ١٨) ثم ان الفارابي يصف مراتب الموجودات بقوله : «ويفيض عن الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير متجسم اصلا ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول .. فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى» ثم ينشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن الخامس كرة المشتري وعن السادس كرة المريخ وعن السابع كرة الشمس وعن الثامن كرة الزهرة وعن التاسع كرة عطارد وعن العاشر كرة القمر وعند كرة القمر ينتهي فيض الاجسام السماوية . فالسماء الاولى هي اذن اعلى الافلاك وكرة القمر هي أدناها ، وكل هذه الافلاك محيطة بالارض والارض ثابتة في المركز

فابن سينا قد أخذ هذه النظرية عن الفارابي ، ولكنه أضاف اليها مبدأه في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة . وقد بينا كيف تفيض العقول والنفوس والاجرام السماوية تبعاً لهذا المبدأ ، إلا أن آراء الفارابي نفسه في فيض الموجودات عن الاول ترجع إلى كتاب التساعيات لبلوتن زعيم الافلاطونية الحديثة اذ يقول : إن العقل الذي يفيض عن الواحد هو كالنور الذي يفيض عن الشمس ، لان كل الحقيقة المعقولة نور . والواحد فوق المعقولات كلها ، (Ennéades V p. 66) ان المبدأ الاول بسيط ، وهو مكتف بنفسه ، لا يحتاج الى شيء . ان المبدأ الاول ليس حادثاً لانه ليس في مادة ، وهو الاول لانه الواحد . وكل وجود بعده مركب ، لكن كيف تصدر الكثرة عن الاول ؟ اذا كان الاول كاملا وجب أن يكون اتم الموجودات ابداعاً . وكلما كان الموجود كاملا كان ابداعه اتم . فلا يحبس في ذاته بل يفيض عنه وجود غيره . وهذا ينطبق على الموجودات صاحبة الاختيار كما ينطبق عَلَى الموجودات التي لا اختيار لها ، فكيف يبقى الاول محبوساً في ذاته من غير أن يكون له وجود . ان كمال الخير الحقيقي يقتضي فيضانه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار الوجود حقاً ، لان قوة الابداع انما تفيض عن الخير

فها أنت ترى أن المستند الاول لابن سينا والفارابي وغيرهما من فلاسفة العرب في نظرية الفيض انما هو بلوتن . إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء أفلاطون الى آراء أرسطو ومزجوها بعضها ببعض فهم قد أخذوا من أرسطو قولهم ان فوق العالم إلها ، وان هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وانها تتحرك تحت تأثير العقول وأخذوا عن بلوتن وأفلاطون قولهم ، ان الكثير يصدر عن الواحد ، وان الاله يعقل ذاته ويعقل الاشياء على الوجه الكلي ، وان عقله لذاته يولد العقل الاول وان العقل يتأمل الواحد ويعود اليه ، ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين

وتعاليمهم ، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يجدون للاجرام السماوية افعالا وآثاراً في هذا العالم مختلفة تدل على اختلاف طباعها • فيفيض من الجرم الاقصى على الاجسام استعداد المادة لقبول الصورة ، ويفيض منه على النفوس تهيؤها لقبول العقل بالفعل • ويفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الاجسام برداً وجموداً وتولد في النفوس استعداداً لقبول التخيل والذكر والتفكير والتوهم • اما المريخ فانه يفيض منه في الاجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية واذعانا للتغير والاستحالة ويفيض منه في النفوس تهيؤ للقوة الغضبية ، وأما القمر فيفيض منه في الاجسام قوة تفيدها الرطوبة الطبيعية وفي الانفس استعداداً للقوة الغاذية وربما اثرت في الانفس الانسانية هيئة تكون بها سريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد الى آخر • فالمريخ فلك الغضب والقمر فلك التبدل والتحول ، وهذا التأثير الذي للاجرام السماوية في أحوال الموجودات الارضية هو نهاية ما توصلت اليه هذه النظرية الغريبة •

اقول هذه النظرية الغريبة ، وانا أنظر الى ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن العشرين ، يعرف أن الارض تدور حول الشمس وان الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التي نجدها على الارض وأنها خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا ، ولكن من رجع بافكاره الى ذلك العصر عذر الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة على هذه الاحلام التي تخيلوها • فقد كان علماء ذلك العصر يعتقدون أن الارض هي في مركز العالم وان الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حول الارض • انظروا مثلا الى كتاب المجسطي لبطليموس وقايسوا بينه وبين ما قاله الفارابي وابن سينا تجدوا إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة حالة الفلك في ذلك العصر • ان المذاهب الفلسفية انما تبنى على العلم وتتبدل بتبدله فابن سينا

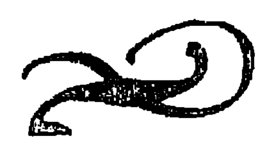
قد بني مذهبه على المسلمات العلمية الشائعة في زمانه وهي تقول ان الافلاك تسعة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة وأدناها الينا فلك القمر وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كاحاطة قشرة البيضة ببياضها والارض في جوف الهواء كالمحة في البيضة . ان أهل ذلك العصر كانوا يعتقدون ان الكواكب اجسام سماوية وان لها نفوساً تحركها ، وان لحركاتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا . فكان كل كوكب من الكواكب إلها شبيها بآلهة اليونان فالمريخ إله الغضب والشمس إله الحرارة والقمر إله الرطوبة . ان هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان فقط بل نجده ايضا عند الكلدانيين ونجده ايضا عند بعض العلماء الحرانيين المعاصرين لابن سينا الذين كانوا يعبدون الكواكب كأجدادهم ، فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعضهم تصورات بابل واحلامها ، ففكروا في احياء السماء على هذه الصورة العجيبة حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية وقال رداً على الفلاسفة : « ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الانسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » (تهافت ، ص ـ ٢٩)

وقال ابن رشد : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة » ان ابن رشد يشير هنا الى انتقادات الغزالي المرة التي حطم بها آراء ابن سينا في كتاب التهافت ، وهو يريد ان يبين ان انتقاد الغزالي لا يهدم شيئا من الفلسفة بل يهدم هذه الآراء العجيبة التي جاء بها ابو نصر وابن سينا ، وقد خفي على ابن رشد ان هذه الخرافات انما هي دليل على ان للفارابي وابن سينا شيئا من حرية الفكر وابتعادا عن فلسفة ارسطو . فابن سينا قد ابتعد عن ارسطو ومزج آراءه بآراء

افلاطون ليجعل إلهياته مطابقة لاصول الدين ٠ الا انه لم يستطع ان يثبت حدوث الامكان ولم يوفق ايضا الى جعل صفات الاله مطابقة تماماً لصفاته الموحى بها ٠ نعم ان اله ابن سينا ، خير و كمال وعقل الا ان هذا الخير لا يتجلى للكائنات الا لكماله وهذا العقل لا يعقل الجزئيات الا لعقله ذاته ٠ فهو اذن بعيد عن الحياة والحركة والفاعلية والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات التي تجدها في الاديان ٠ نعم ان ابن سينا يقول ان الاله عاشق ومعشوق ولكن هذا العشق عشق جاف ، ليس له فيه شيء من الحرية ، لانه ناشيء عن تعقله لذاته ، فلا غرو اذن اذا قام الغزالي على الفارابي وابن سينا ورد عليهما ٠ وقد يظهر ان في تصوف ابن سينا رجوعا الى الحياة والفاعلية والرحمة ، الا ان الامر في خلاف ذلك ٠ لان تصوف ابن سينا ، تصوف عقلي ، لا تصوف قلبي ٠ وقصارى القول انكم اذا نظرتم الى هذه الاراء التي شرحناها في هذا المساء حسبتموها كما قال الغزالي احلام نائم او خرافة من خرافات العجائز ، الا انكم اذا وضعتم ابن سينا في عصره عذرتموه على احلامه هذه ، وعرفتم انه لم يتفسط هذه السفسطة ولم يموه هذا التمويه الا لاتباعه اراء اليونان من جهة ورغبته في المحافظة على احوال الدين من جهة اخرى ، ان مسلمات العلم كانت في زمانه فاسدة فلا تعجبوا اذن لهذه الاساطير التي جاءنا بها ٠

ولعل هنالك تأثيراً ايضا للحياة السياسية في زمانه ، اذ كان الخليفة مقيما في بغداد لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة ، فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الاول الذي تتجه نحوه العقول ، وكان الامراء والسلاطين عقولا مستقلة عنه ومتصلة به لانها تشاركه في ابداعه ، وتستمد الخير منه ، ان الكواكب في إلهيات ابن سينا ملائكة تتحرك

في السماء تسبيحاً لله تعالى كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة الساكن فكأن السماء دولة قد فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكأن الحياة السياسية قد نظمت على صورة الافلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اضغاث احلام مختلطة بابخرة الارض .



المحاضرة الخامسة

نظرية النفس عند ابن سينا

ذكرت لكم في المحاضرة السابقة كيف علل الشيخ الرئيس صدور العالم عن الاله وكيف سار على طريقة أفلاطون في التوحيد بين الاله والحب والخير، وذكرت لكم أيضاً شيئاً عن حالة العلم في ذلك العصر ، وقلت ان الباعث الاساسي على القول بتلك النظرية الغريبة هو باعث ديني ، وان ابن سينا لم يوفق الى اثبات حدوث العالم بتقسيمه الموجودات الى ممكنة وواجبة ، ثم بينت أثر الحياة الاجتماعية والدينية في ترتيب العقول والنفوس والاجرام العلوية وقلت ان المحرك القريب للاجرام هو نفسي لان النفس تفيض من العقل وترغب في الاتصال به ، الا أنني لم ابين امر النفس ولم اوضح حقيقتها . فما هي النفس وما هو أصلها ؟ من أين اتت والى اين تعود ؟

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في امر النفس وبقائها بعد الموت فعزّ على كثيرين منهم ان يكون مصير حياة الانسان الى العدم فقالوا بخلود النفس ، وكان لمذاهبهم تأثير في حياة الانسان وأخلاقه . ولا غرو فان أعظم نظريات الفلاسفة تصل الى آذان العامة حتى انك لتجدهم يذكرون الحياة والموت والخلود في أغانيهم وأحاديثهم فيكلمونك عن النفس وسعادتها وشقائها ويذكرون حدوثها ورجوعها ونقصها . فالبحث عن مصير النفس بحث حيوي لا يستطيع الانسان ان يعرض عنه ، ويقيم في

ظلام من الشك دامس لا يعرف نفسه ولا يعرف غايتها .

ان الصفة الرئيسية التي تمتاز بها فلسفة سقراط وأفلاطون هي اهتمامها بمعرفة مصير النفس ، وللمباحث النفسية في فلسفة أرسطو اثر عظيم حتى ان كتابه في النفس كان المرجع الاول للفلاسفة الذين طرقوا هذه المباحث بعده ، فابن سينا قد رجع الى كتاب النفس هذا واقتبس من تساعيات بلوتن وكتب أفلاطون اشياء كثيرة إلا انه مزجها وصهرها وكون منها نظرية ذات لون خاص تختلف صورتها عن الوان الاجزاء المقومة لها

ان نظرية النفس عند ابن سينا نظرية غنية تشتمل على عناصر كثيرة لا يمكن ذكرها كلها في محاضرة واحدة . فاقتصر اذن في شرحها على بعض المسائل كاثبات وجود النفس وحدوثها وبيان قواها ووحدتها واكتسابها للمعرفة وخلودها .

١° اثبات النفس ان ابن سينا يثبت وجود النفس بالحدس والمحاكمة معا فنحن ندرك بالحدس ونشعر أن بين جنبينا نفسا متحركة حاسة ونشاهد في الوقت نفسه اجساما تحس وتتحرك بالارادة ثم نشاهد ايضا اجساما تتغذى وتنمو وتولد ، وندرك ان هذه الصفات ليست لتلك الاجسام بجسميتها بل هي ناشئة عن ذواتها المحركة . والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال نسميه نفسا [1] قال ابن سينا :

« ارجع الى نفسك وتأمل . . . هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ، ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ، ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة . . . وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا

(١) شفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٨

عن ثبوت انيتها » (اشارات ، ص - ١٢١)

فالانسان لا يغفل ابداً عن ادراك ذاته ، لانها اقرب الاشياء اليه فهو يدركها ادراكا حدسيا من غير واسطة ولا آلة . وقد يغفل عن كل شيء فينسى اعضاءه الظاهرة والباطنة ، وينسى انه جسم ذو ابعاد ويغفل عن الاشياء الخارجية جميعها الا انه لا ينسى ابدا ذاته . ان اول الادراكات واوضحها على الاطلاق هو ادراك الانسان نفسه (شرح الاشارات ص ١٢٢) . وهذا الادراك لا يكتسب ببرهان ولا ينال بحجة ، بل هو ادراك حدسي مباشر ، شبيه بالادراك الذي تكلم عنه ديكارت في كتاب التاملات ، اذ يقول : ان ادراك النفس اسهل واوضح من أدراك الجسد . قال ابن سينا :

« بماذا تدرك حينئذ (وقبله وبعده) ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ اترى المدرك منك احد مشاعرك (مشاهدة) ام عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، افبوسط تدرك ام بغير وسط ، ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لاوسط ، فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى » [1]

فالانسان يدرك نفسه بنفسه لا بتوسط شيء غير نفسه ، ويدرك الاجسام الخارجية بواسطة الحس . نعم اننا ندرك بالبصر اجسادنا ، ولكننا قد نسلخ من هذا الحس . اننا ندرك بالسمع اصوات الطبيعة ، ولكننا قد نتجرد من السمع الظاهري ونصغي الى انغام حياتنا الداخلية . فنحن لا ندرك ذاتنا بالبصر ولا بالسمع ولا بعضو من اعضاء الجسد ، فلا ندركها بالقلب ولا بالدماغ ولا بالشم ولا بالذوق ، بل ندركها من غير آلة . وقد انسى كل شيء واغفل عن كل امر الا عن

---

(١) اشارات : ص ١٢٢

إدراك نفسي ، قال ديكارت في كتاب التأملات : « سأغمض الآن عيني ، واسد اذني ، وامحو من خيالي جميع الصور التي ارتسمت فيه » ولكنني لا أستطيع ان اتجرد عن الفكر وانقطع عن ادراك انيتي نعم إن قول ديكارت هذا يرمي لغايات مختلفة عن غايات ابن سينا الا أنه شبيه به وهو يدل على تجرد النفس عن اللواحق المادية واهتدائها الى ذاتها عند نسيان العالم الخارجي . قال ابن سينا : « هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره ويغير مزاج جسمه » فالنفس في الانسان هي غير الجسمية والمزاج ، وغير الحرارة التي في الاعضاء والدم الذي يجري في العروق والنسمات التي يختلج بها الصدر . النفس هي مبدأ الافعال والحركات . فابن سينا يستدل اذن على وجود النفس بالافعال والحركات الصادرة عنها كما نستدل على وجود العلة بوجود المعلول . إن هذه المحاكمة توصلنا الى ادراك النفس من حيث هي مبدأ للحركات لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها . فالادراك الاول يكون بالاستدلال والثاني يكون بالحدس .

ثم إن هذه الافعال والحركات تختلف بحسب صور المركبات . وهي اما ان تكون نباتية واما أن تكون حيوانية واما أن تكون انسانية . فاذا كانت نباتية صدرت عنها حركات التغذي والنمو والتوليد ، واذا كانت حيوانية صدر عنها الحس والحركة واذا كانت انسانية صدرت عنها افعال التغذي والحس والحركة والتفكير معاً . فالنفس هي إذن مبدأ الحركة وقد سماها ابن سينا قوة كما قال أفلاطون انها مبدأ حركة الجسد وهي تحرك الجسد كما تحرك النفوس السماوية اجرام الفلك . فالنفس اذن مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كما هي مشتركة بين الانسان والملائكة . فاذا كانت مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كانت كمال الجسم الطبيعي ، واذا كانت مشتركة بين الانسان والملائكة كانت جوهراً يحرك الجسم

بالاختيار . فالنفس ليست اذن محركة للجسد فحسب بل هي كما بينا كمال الجسد . وهي سبب الادراك والحافظة كما انها مبدأ العقل والحركة .

ثم ان ابن سينا يفرق بين مفهوم النفس ومفهوم الحياة ، لان للحياة مبدأ خاصاً تصدر عنه أحوال معلومة والناس يفهمون من لفظة الحياة كون النوع مشتملاً على مبدا تصدر عنه الافعال الحيوية او يطلقون ذلك على كون الجسم مشتملا على صورة يصح صدور تلك الافعال عنها . الا أن مبدأ الحياة في كلا الحالين ، مختلف عن مبدأ النفس . قال ابن سينا : « فليس اذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذا عنينا بالحياة ما يفهم الجمهور »(١) وان عنينا بها معنى مطابقاً للنفس لم يبق بينها وبين النفس فرق غير أن الانسان يتألف من روح وجسد او كما قال ابن سينا من سر وعان . اما علنه فهذا الجسم المحسوس باعضائه وأحشائه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه . وأما سره فقوى روحه المختلفة من تذكر وعقل وارادة . ان لجوهر النفس فروعا من القوى منبثة في الاعضاء وهي تدل على اتصال النفس بالجسد وعلى كيفية تأثر النفس عن البدن وكما ان للجسد تاثيراً في النفس ، فكذلك للنفس تاثير في الجسد . قال ابن سينا : « انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك »(٢) ان علاقة النفس بالجسد ليست علاقة ذاتية بل هي علاقة عرضية وسيتبين لنا ذلك عند البحث في خلود النفس . ولكن كيف وصلت النفس الى الجسد ومن اين هبطت اليه

٢ — حدوث النفس : ان النفس عند ابن سينا حادثة وهو يوافق في هذا الرأي ارسطو ويخالف أفلاطون ، فقد زعم افلاطون كما تعلمون ان النفس قديمة ، لان

(١) الشفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٠

(٢) اشارات ، ص ١٢٩

الحادث لا يكون أبديا ولا عن المكان غنياً ، فلو لم تكن النفس أزلية لم تكن ابدية فالنفس عند أفلاطون قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة المثل هبطت على كره الى العالم المحسوس واتصلت بالجسد فهي اذن صورة من صور الملأ الاعلى وقد أوضح لنا ابن سينا رأيه في ذلك بقوله « ان النفس صورة الجسد » الا ان هذه الصورة لا تفيض الى الجسد الا عند حدوث الاستعداد لها ، وهذا شأن جميع الصور ، ان واهب الصور لا يرش النور الا على مستحقيه ، فالطبيب مثلا لا يبدع صورة الصحة ، بل يهيئ المادة لقبول صورة الصحة ، وكذلك الجسد فهو لا ينشئ النفس بذاته ، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال ، فالنفس الفردية اذن حادثة ، وقد برهن ابن سينا على حدوث النفس بقوله : والدليل على أن النفس الانسانية حادثة مع حدوث البدن انها متفقة معه في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون متكثرة الذات او تكون ذاتا واحدة وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة ، فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة الذوات ، لان تكثرها اما ان يكون من جهة الماهية والصورة ، واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة ، قال الشهرستاني في الملل والنحل : « وبطل الاول لان صورتها واحدة وهي متفقة في النوع والماهية ، لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني ، لان البدن فرض غير موجود ، قال ابن سينا : والنفس لا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد وتكون موجودة قبل البدن لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان تكون كل نفس من هاتين النفسين قسما لتلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسما بالقوة ، وهذا باطل لان الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسما ، واما ان تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين ، وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في أبطاله ، فالنفس اذن حادثة وهي تحدث كلما حدث الجسد الصالح لها ، ويكون

الجسد بملكتها وآلتها ويكون في هيئتها نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله .. وهو سجن مظلم قد هبطت اليه النفس وأقامت فيه محجوبة عن الحس الظاهر قال ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

فالنفس اذن قد فاضت عن واهب الصور ولم تحدث الا بحدوث الجسد ، ولكن لماذا هبطت النفس الى الجسد ، هل اهبطها الاله لتكتسب المعرفة وتقتبس العلوم ؟ قال ابن سينا :

فلأي شيء اهبطت من شامخ سام الى قعر الحضيض الاوضع

ان اكتساب المعرفة واقتباس العلوم انما يكون باشتراك الحس ولا يمكننا ان نبين طرائق اقتباس المعرفة واقتناص المجهول الا اذا بحثنا في ملكات النفس ووحدتها

٣ . وحدة قوى النفس : قلنا ان النفس هي مبدأ الافعال والحركات . وان هذه الافعال اما ان تكون نباتية واما ان تكون حيوانية واما ان تكون انسانية . لذلك انقسمت النفس عند ابن سينا الى ثلاث نفوس رئيسية : ١) النفس النباتية ٢) النفس الحيوانية ٣) النفس الانسانية .

فالنباتية هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ، فالقوى النباتية اذن ثلاث المولدة والمنمية والغاذية ، وهي موجودة في النبات والحيوان والانسان

والنفس الحيوانية هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة وهي موجودة في الحيوان والانسان . تنقسم النفس الحيوانية الى قوتين المحركة والمدركة ، فالمحركة هي مبدأ الافعال ، والمدركة هي قوة الاطلاع على

العالم الخارجي . ولنبحث الان كلاًّ من هاتين القوتين :

(١) ان القوة المحركة تنقسم الى قوة باعثة وقوة فاعلة . والباعثة هي القوة النزوعية والشوقية ولها شعبتان القوة الشهوانية والقوة الغضبية . أما الفاعلة فهي قوة تجذب الاوتار العصبية وترخيها او تمددها وهي تطابق ما نسميه اليوم بالنزعات والحركات والافعال .

(٢) اما القوة المدركة ، فتنقسم ايضا الى قوتين قوة تدرك ادراكا خارجيا وقوة تدرك ادراكا باطنيا . (فالادراك الخارجي) يكون بالحواس الخمس او الثمانية وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . وحاسة اللمس هذه حاسة مركبة لانها جنس لاربع قوى منبثة في الجلد فالاولى قوة ادراك التضاد بين الحار والبارد ، وهذا مانسميه اليوم بحاسة الحرارة والبرودة ، والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والاملس .

(واما الادراك الباطني) فهو اما ان يكون ادراكا لصور المحسوسات واما ان يكون ادراكا لمعانيها . والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا ولكن الحس الظاهر يدركه اولا ثم يؤديه الى النفس ، مثال ذلك : ان العين تدرك صورة الحصان اي شكله وهيئته ولونه ، ثم تؤدي ذلك الى الحس الباطن . واما المعنى فان النفس تدركه من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا : مثال ذلك ادراكنا لمعنى الحصان وحدوث مفهومه في النفس . ان هذا الادراك مستقل عن الحس الظاهر . فمن القوى التي ندرك بها ادراكا باطنيا داخليا قوة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس . ويشبه ان تكون

هذه القوة مطابقة لما نسميه اليوم ادراكا . ومن القوى الباطنة قوة الخيال او المصورة وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية وتبقى فيه بعد غياب المحسوسات . لان قوة القبول هي غير قوة الحفظ . ومنها القوة المتخيلة وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ من شانها ان تركب بعض ما في الصورة مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ومنها القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه . وهي شبيهة باللذة التي سماها القديس (توماس دا كينو) القوة المخمنة . ومنها قوة الحافظة او الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية . ونسبة القوة الحافظة الى الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا الى الحس المشترك . فالحافظة تحفظ المعاني والخيال يحفظ الصور . تلك هي قوى النفس الحيوانية . وانتم ترون منها ان الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة قسم من النفس الحيوانية . وهذا شبيه ايضا بما قاله (توماس دا كينو) ان القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ليست من ملكات النفس العالية .

اما النفس الانسانية فهي النفس الناطقة وهي تنقسم الى قوتين القوة العاملة والقوة العالمة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلا . فالعاملة هي العقل العملي ، والعالمة هي العقل النظري والعقل العملي ينسب تارة الى القوى الحيوانية في الانسان كالنزوعية والباعثة وتارة ينسب الى المتخيلة والمتوهمة وتارة ينسب الى نفسه . فاذا نسب الى القوى النزوعية كان مصدر الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها من الاحوال الانفعالية . وهذا يدل على أن قوة الانفعال تابعة لقوة الحركة والنزوع . اي يدل على أن الحياة الانفعالية تابعة للحركة والعقل معا . واذا نسب العقل العملي

الى المتخيلة والمتوهمة كان مبدا التدبير واستنباط الصناعة ٠ واذا قيس الى نفسه تولد منه آراء ذائعة مشهورة كقولنا إن الكذب قبيح والظلم فاسد ٠ ومجموع هذه القوة العملية متسلط على سائر قوى البدن حتى إن ابن سينا ليقول إن العقل العملي هو مبدأ سياسة البدن او هو مبدأ الاخلاق فكأن للنفس الناطقة عينين ، عيناً ننظر بها الى البدن وعيناً نتجه بها الى المبادئ العالية ، وهذه العين هي القوة النظرية والنفس المجردة ٠

واذا اردنا أن نلخص ما تقدم من قوى النفس امكننا ترتيبه كما يأتي :

- النفس
  - ١ـ النباتية
    - ١ـ المنمية
    - ٢ـ المولدة
    - ٣ـ المغذية
  - ٢ـ الحيوانية
    - ١ـ المدركة
      - ١ـ الادراك الظاهر
        - البصر
        - السمع
        - الذوق
        - الشم
        - الحس
      - ٢ـ الادراك الباطني
        - الحس الظاهر
        - المصورة
        - المتخيلة
        - المتوهمة
        - الذاكرة
    - ٢ـ المحركة
      - ١ـ الباعثة
      - ٢ـ الفاعلة
  - ٣ـ الانسانية
    - ١ـ العقل العملي
    - ٢ـ العقل النظري

إن هذا التصنيف يختلف عن تصنيف ارسطو لان المعلم الاول قد قسم النفس الى اربع قوى : الغاذية والحاسة والمحركة والناطقة ٠ فجمع ابن سينا الحاسة والمحركة في قوة واحدة اطلق عليها اسم النفس الحيوانية وصارت النفوس عنده ثلاثاً كما هي عند أفلاطون ٠ فالنباتية والحيوانية موازيتان للشهوانية والغضبية ، والانسانية مطابقة للناطقة ٠ فتصنيف ابن سينا اذن مزيج من تصنيف ارسطو وافلاطون وقد أسهب ابن سينا في وصف القوة النظرية وتجريدها عن المادة وبين كيف تشرق

المعقولات عليها من المبادىء المفارقة وهذا مباين للقوى الحيوانية التي جعلها ابن سينا تابعة للجسد والدماغ حتى أنه كما رأينا أكثر من الايضاحات المضوبة ، ولا عجب من اكثاره منها في ذكر مراكز المصورة والمتخيلة والمتوهمة والحافظة لانه طبيب عرف تجويفات الدماغ واقسامه وعانى بنفسه تشريحه . لكن هذه النزعة التجريبية لم تدفعه الى تعليل القوة النظرية باسباب جسدية بل قال انها مستقلة عن الدماغ فمن ذلك قوله في كتاب الشفاء ان القوة الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية [1] وله في البرهان على تجرد القوة النظرية عن المادة ولواحقها براهين كثيرة اعرضت عن ذكرها هنا لضيق المقام . وقد بين احوال العقول المختلفة وجعل اعلاها العقل القدسي المجرد عن لواحق المادة وجعل ادناها العقل الهيولاني القريب من المادة . حتى لقد فرق بين قوة الذكر وقوة التذكر وجعل قوة الذكر تابعة للدماغ ، وقوة التذكر محتاجة الى عمل العقل لان الذكر انما يكون في مادة . وقد قال ان الذكر يوجد في سائر الحيوانات . وأما التذكر ، وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس ، فلا يوجد الا في الانسان لانه صفة من صفات القوة النطقية ، وهذا شبيه بالفرق بين التذكر العفوي والتذكر التأملي ، فالحيوان اذا ذكر فهو انما يذكر عفواً من غير طلب ولا خطور ارادي أما الانسان فيشتاق ويطلب وينتقل بفكره من حد الى آخر . وهذا الفارق بين الذكر والتذكر اي بين الملكات التابعة للجسد والملكات القدسية المجردة عن المادة شبيه بما يقوله هنري برغسون في ايامنا هذه اذ يزعم ان هناك ذاكرتين ، ذاكرة مادية جسدية ، وذاكرة نفسية محضة وقد أجاد ابن سينا في وصف هذه القوة القدسية . قال ان القوة القدسية لا يشغلها شأن عن شان وهي كالمرآة ، ترتسم فيها المعقولات من الفيض الالهي كما ترتسم الاشياء في المرايا

[1] شفاء الفن السادس ، مقاله ٥ ؛ فصل ٢

الصقيلة . والروح القدسية هذه مستقلة عن المكان فلا تشغلها جهة تحت ولا جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها الى الجسد بلا جسم ولا آلة [1] وسنبين كيف تصل النفس الى المعرفة بعد بيان وحدتها وهويتها .

إن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد اقسامها . إن أفعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد . ولو كانت قوى النفس مختلفة لا تجتمع عند ذات واحدة لكان للحس مثلا مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب الا أننا نعلم أن الغضب لا يكون الا عن طريق الحس ، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب تجتمعان في ذات واحدة فهناك اذن مبدأ واحد لقوتي الغضب والحس . ولا يجوز ان يكون مبدأ الحس الغضب او مبدأ الغضب الحس لان لكل قوة فعلا خاصا بها فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي اذن ان تكون كل هذه القوات المختلفة مجتمعة في ذات واحدة

ولكن ما هذه الذات التي تجتمع فيها قوة الحس وقوة الغضب وقوة الخجل وغيرها من القوى ان الانسان مؤلف من جسد ونفس . فهل يجوز أن يكون الجسد مبدا لهذه القوى المختلفة ان جسد الانسان ليس مبدأ لافعاله فلا جملة اعضاء الجسد مجتمعة تصح أن تكون مبدأ لافعال الانسان المختلفة ولا عضو واحد يجوز أن نقول عنه انه يفعل دون غيره . فليس هناك عضو خاص بالاحساس ولا عضو خاص بالغضب ، بل ان في الجسد قوة تحس وتغضب ، وهذه القوة هي النفس .

وقد يقال اننا نجد قوى النفس منفصلة وان انفصالها دليل على انقسامها و كثرتها ، مثال ذلك اننا نجد القوى النباتية في النبات منفصلة عن القوى الحساسة والقوى الناطقة ونجد النفس النباتية والنفس الحساسة معا في الحيوان من غير ان يكون معهما

(1) رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٦٤

نطق . اذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الاخرى فهناك نفس نباتية وهناك نفس حيوانية، وهناك نفس انسانية مستقلة بعضها عن بعض، الا اننا اذا تعمقنا في فهم هذا الاعتراض لم نجد فيه كبير فائدة لان هذه النفوس لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة بل تؤلف ذاتا واحدة نعم ان قوة النطق الروحية تختلف عن مبدأ الحياة . غير أن اختلاف مبدأ الحياة عن مبدأ النفس لا يمنع النفس من أن تكون واحدة . النفس ليست تلك الحرارة الغريزية ولا هي ناشئة عن النفس والمزاج والد بل هي قوة واحدة مدركة بنفسها وأنت تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة . فهناك اذن هوية واحدة لا تتغير بالرغم من كثرة قوى النفس واختلاف احوالها . ولكن كيف تتوصل النفس الى اكتساب المعرفة

٤ ـ اكتساب النفس للمعرفة : ان المعرفة لا تكون بالاحساس فقط ، لان الاحساس لا يدرك المعاني المجردة بل يخلطها باللواحق الحسية من كمية و كيفية ووضع وغير ذلك . فالحس لا يدرك زيداً من حيث هو انسان ، بل يدركه من حيث هو انسان له زيادة الطول واللون والهيئة وغير ذلك . والحس لا يدرك الصورة الا في المادة وعلائق المادة اما الروح النظرية فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته مجرداً عن اللواحق الغريبة وهذا المعنى المجرد معقول ليس من شأن الحس ان يدركه ويعقله . وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل فكذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس (رسائل ـ ٦٥)

والادراك العقلي لا يتم بآلة جسمانية لان الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات من العقل الفعال ليست آلة جسمانية بل هي جوهر روحاني لا يتجزأ . والعقل الانساني اما ان يكون هيولانيا واما ان يكون بالملكة واما ان يكون بالفعل واما

ان يكون عقلا مستفادا بتلقي الاشراق من العقل الفعال . فالنفس تنتزع المعقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولاني ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المعقولات الاولى (نجاة — ٢٧٠) وما تستخرجه منها من المعقولات الثانية ولكن العقل الذي تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد وهكذا فان الانسانية درجات ادناها العقل الهيولاني واعلاها العقل المستفاد . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة الى الفعل الا تحت تأثير علة موجودة بالفعل ، كان من الضروري ان نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، وهو العقل الفعال الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس وقد شبه ابن سينا العقل الهيولاني والنفس الناطقة بالمشكاة ، لان المشكاة متقاربة الجدران جيدة الاستعداد للاستضاءة وشبه العقل بالفعل بالنور وشبه العقل المستفاد بالمصباح ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة .

والناس متفاوتون باستعدادهم فمنهم من يكون اقرب الى التصور ، لان استعداده اقوى ويسمى هذا الاستعداد الشخصي للاتصال بالمعقولات حدسا . وقد يشتد هذا الحدس في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم بل يكون كانه يعرف كل شيء من نفسه - وهذه الدرجة هي اعلى درجات الاستعداد ويمكننا ان نسميها عقلا قدسيا . وقد تفيض هذه الالهامات القدسية على المتخيلة فتحاكيها المتخيلة ايضا بامثلة محسوسة وصور مشخصة .

ثم ان اكتساب المعلوم من المجهول انما يكون باكتساب الحد الاوسط في القياس . والفكر يصل الى الحد الاوسط اما بالحدس واما بالقياس والتعليم والحدس اعلى من البرهان وهو قوة الذكاء الحقيقية حتى ان التعليم يستند الى مبادىء حدسية ولذلك كان من الممكن ان يقع هذا الحدس لبعض الناس وان ينعقد

القياس في اذهانهم بلا معلم ، لانهم اقوياء الحدس ولان حدسهم لايحتاج الى زمان . ومن الناس من لا حدس له البتة ومنهم من له حدس في جميع المطلوبات قال ابن سينا " فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس شدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتعل حدسا ، اعني قبولا لالهام العقل الفعال في كل شي فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء اما دفعة واما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى [1] وهذا الحدس المفاجئ هو كما قال الغزالي مفتاح اكثر العلوم لا بل هو كما قال ابن سينا ضرب من النبوة او قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية [2] وهذه المرتبة القدسية هي كمال النفس الخاص لانها تصبح به عالما عقليا موازيا للعالم الموجود مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق . وكلما ازداد الناظر في المسائل استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، فكأن الانسان لايتبرأ عن هذا العالم وعلائقه الا اذا أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه (نجاة ص — ٤٨٦) . فاذا انفصلت النفس عن البدن وكانت القوة العقلية قد بلغت من الكمال درجة عالية امكنها ان تتلذذ بكمالاتها وتجردها عن المادة وهذه اللذة هي اجل من كل لذة واشرف . فكأن غاية النفس من هبوطها الى هذا العالم ان تستكمل بالعلوم وتصبح عالما عقليا مجردا مستقلا عن الجسد ، فاذا بطل الجسد وانحل الى عناصره حافظت النفس على بقائها الفردي . لانها خالدة ، ولكن كيف اثبت ابن سينا خلود النفس

٥ . خلود النفس : قال ابن سينا ان النفس حادثة . ولكن حدوث النفس بحدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس ببطلان الجسد . والدليل على ذلك ان علاقة

(١) نجاة ، ص — ٢٧٤ (٢) نجاة ، ص — ٢٧٤

النفس بالجسد اما ان تكون علاقة المكافيء للجسد في الوجود ، واما ان تكون علاقة المتأخر عنه واما ان تكون علاقة المتقدم

فاذا كانت علاقة النفس علاقة المكافيء في الوجود أي إذا كان الجسد والنفس قد وجدا معاً ، فاما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية وإما أن تكون عرضية ، فاذا كانت علاقتهما ذاتية صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه وانقلبا الى جوهر واحد فليست اذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية ، واذا كانت علاقتهما علاقة عرضية امكن زوال احدهما من غير ان يزول الآخر ،

ولنفرض الآن أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر اي لنفرض أن الجسد متقدم الوجود على النفس ، فان الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس ، ونحن نعلم أن العلل أربع العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية ، فالجسد لا يمكن أن يكون علة من هذه العلل الاربع ، فالنفس انما تفيض من واهب الصور على المادة عندما كانت النفس حادثة لا يلزم من حدوثها ان تفنى بفناء الجسد لانه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه ، وقد تحدث أمور عن امور وتبطل هذه الامور وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، فليس يلزم اذن من تأخر النفس في الوجود على الجسد ان يكون الجسد علة لها في وجودها ولا ان تبطل ببطلانه ،

ثم لنفرض أخيراً أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم ، اي لنفرض أن النفس وجدت قبل وجود الجسد ، قال ابن سينا : « فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل ان يتعلق وجوده به لانه متقدم عليه في الزمان ، واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، وهذا لا يدعو الى فناء النفس ببطلان الجسد لان فرض عدم المتأخر لا يوجب عدم المتقدم ،

ينتج مما تقدم ان علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية فقط وهي لا توجب بطلان النفس ببطلان الجسد .

اضف الى ذلك أن النفس جوهر بسيط . والبسيط لا يفسد ، لان الفساد انما هو انحلال العناصر ، ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت ببطلانه الا أنها مستقلة عنه فلا تنحل بانحلاله ولا تفسد ، فهي مقيمة فيه الى حين وعلاقتها به علاقة جوار عرضي لا علاقة اتحاد ذاتي . انها تتألم في الجسد ولكنها ستفارقه ، وقد وصلت الى الجسد على كره ، واذا فارقته تألمت لفراقه ، والجسد يمنعها من بلوغ ما ترغب فيه من الكمال فكأنه سجن كثيف او قفص ضيق يصد النفس عن الاوج الفسيح وكأن النفس لا تألف مجاورة الجسد الا بالعادة . فاذا فارقت الحمى ودنت من الفضاء الواسع واتصلت بالجواهر العلوية سجعت وغردت لانكشاف الغطاء لها

قال ابن سينا :

حتى اذا قرب المسير من الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع

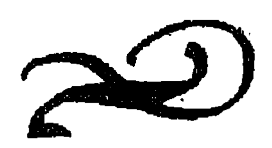
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

ولكن لماذا اهبطت النفس الى هذا العالم المحسوس ، هل جاءت اليه لتكتسب المعرفة وتعود عالمة بكل خفية ، وتحيط بما تحوي الطبيعة من الكائنات ؟ هل تجد النفس في الجسد كمالا . ان اكثر الحكماء يتهاونون بامر الجسد ويعرضون عنه حتى ان البراهمة ليحرقون أجسادهم فكأن الجسد بالنسبة الى النفس كالبيضة بالنسبة الى الفرخ . انه يحضن النفس ويشفق عليها فاذا استكملت صورتها وانتبهت من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة واحست بغربتها في هذا العالم الجسماني ادركت أنها غريقة في بحر الهيولى مغرورة بزينة المحسوسات ، فاذا لمحت في هذه اليقظة شيئاً من الانوار والبهجة والسعادة هانت عليها مفارقة الجسد ، ففارقته وهي غير آسفة عليه .

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

تلك هي نظرية النفس عند ابن سينا وهي كما ترون نظرية جميلة ساحرة جمع فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة الى اصول الدين فاقتبس من ارسطو حدوث النفس ومن أفلاطون خلودها وضم الى ذلك شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الهنود ٠ وهذا يدل على أن في فلسفة ابن سينا عناصر كثيرة يصعب على الباحث أن يذكرها في محاضرة او محاضرتين لان الشيخ الرئيس كان عالماً طبيعياً وطبيباً وسياسياً كبيراً وفيلسوفاً وأديباً وشاعراً وعالماً نفسياً ، وكل شخصية من هذه الشخصيات العديدة التي جمعها جديرة بان تحب وأن تعشق ٠

١٩ شباط ١٩٣٥



المحاضرة السادسة

نظرية ابن سينا

في

السعادة (1)

ذكرت لكم في المحاضرات السابقة كيف وحد الشيخ الرئيس بين الاله والحب والخير وكيف علل فيض الوجود عن المبدع الاول ، وبينت كيف اتبع رأي أفلاطون في القول بخلود النفس ، وعددت الاسباب التي حملته على اتباع هذه الآراء ومخالفة ارسطو فيها . واريد في هذه المحاضرة ان ابين لكم شيئاً من رأي ابن سينا في اللذة والسعادة . فكيف تصور الشيخ الرئيس سعادة الانسان في الحياة الدنيا والحياة الثانيه ؟ وما هي الطرق التي يجب سلوكها في الحياة لتحقيق السعادة الابدية ؟

السعادة من الامور التي فكر الانسان فيها منذ القدم فهام بها وعشقها ولا يزال اليوم يبحث عنها كما يبحث الجائع عن الطعام . ذلك لان ارتقاء الصناعة والرفاهة لم يحسن حالة الانسان ولا قربه من البهجة التي ينشدها والسعادة التي يحلم بها . فالالم الذي كان يمزق الاحشاء ويضني النفوس في الماضي لا يزال اليوم يمزق احشاء الملايين من الناس ، والغم الذي ساور نفوس الاقدمين زاد بازدياد حاجات الحياة

---

(1) القيت هذه المحاضرة في مدرج الجامعة السورية في ٢ ايار سنة ١٩٢٢

وكثرة أسباب المعاش وتعقدها . نعم ان انسان اليوم احسن حالا من الانسان الاول ولكنك لا تزال ترى على وجه الارض اناساً يتضورون جوعاً ويئنون تحت عبء البؤس والشقاء . ولايزال الفلاسفة يفكرون اليوم في ايجاد الطريق التي يجب على الانسان سلوكها للوصول الى السعادة

لا أريد الان ان استعرض على مسامعكم جميع النظريات التي جاء الفلاسفة بها لايضاح مسألة السعادة . فمنهم من جعل السعادة في اللذة ومنهم من جعلها في الفضيلة ومنهم من جعلها في المنفعة ، ومنهم من قال انها في اتباع الواجب والتطلع الى المثل الاعلى . لكل زمان فلاسفة ، ولكل فيلسوف أحلام ، ولكل خيال حقيقة يستند اليها وحاجة ينم عنها . كل فيلسوف يضم في مصباح الحياة ذبالة جديدة وزيتاً جديداً يريد أن يبدد بهما ما يحيط بالانسانية من الظلمات . فاما أن يصبح نور المصباح قويا بهذه الذبالة وأما أن يمسي ضئيلا لان اجتماع الافكار اشبه باجتماع الانوار . فقد يزيد المسألة وضوحا وقد يزيدها التباساً . ولننظر الان الى النور الذي وضعه ابن سينا في طريق الوصول الى السعادة .

ان راي الشيخ الرئيس في السعادة تابع لرأيه في المبدع الاول وعنايته بالعالم فما هي العناية الالهية ؟ لقد عرّفها ابن سينا بقوله : « العناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام » ومعنى ذلك أن العناية هي علم الاله بكل ما في الكون وبكل ما يجب أن تكون عليه الاشياء ليتم اتساق الوجود ويكون الخير فيه غالباً على الشر . وهذا يدل على ان ابن سينا كثير التفاؤل . فهو يعتقد أن الخير يفيض من المبدع على العالم ، كأن الموجودات كلها سابحة في بحر من الخير . كل منها ينال من الخير ماهو جدير به وماهو لائق له . ان هذا النظام الذي في الكون هو أحسن نظام يمكن ان يكون عليه الوجود وهذا

العالم هو أحسن العوالم التي يمكن ان يتصورها العقل ويدركها الخيال . ولكن كيف وجد الشر في هذا العالم وما هي حكمة الله من وجوده ؟ كيف فاض الشر من المبدع الاول وهو خير مطلق . هل تتولد الظلمة من النور ، أم هل ينشأ النقص عن الكمال ؟ ونحن لو دققنا في هذا الوجود المتشخص المحسوس ، لوجدناه مختلطاً بالشر . اليس من الشر أن يحرق بالنار ثوب الفقير المعدم فلا يستطيع بدونه صبرا على البرد . اليس من الشر ان يموت الطفل وليس لابويه ولد غيره . اليس من الشر ان يحرم الانسان مما يستطيع ادراكه من الكمال ؟ لا مجال اذن للشك في وجود الشر داخل هذا العالم، وابن سينا لا يتحاماه عنه ، الا انه يقول ليس الشر هو الغالب في الوجود « لان الخير مقتضى بالذات أما الشر فمقتضى بالعرض » ومعنى ذلك ان الاله لا يريد الا الخير وهو ينفح الوجود بنسماته ويريد أن تمصورته كل الموجودات ولم يتولد الشر الا من المادة ، ولذلك كان الشر غير موجود في الافق الاعلى بل هو موجود كما يقول ابن سينا ، دون فلك القمر ، اي في عالم الكون والفساد .

ولكن لماذا وجد الشر ؟ الم يكن في وسع المبدع الاول ان يوجد خيرا مطلقا مبرأ عن الشر (نجاة ، ص — ٤٧١) . الم يكن في وسع المدبر الحكيم ان يبدع اللذة ولا يوجد الالم ، ان يبدع النور ولا يوجد الظلمة ؟ بلى ان ذلك ممكن ولكن في غير هذا النمط من الوجود . ان هذا العالم الذي نحن فيه يقتضي وجود الخير مع الشر ، وهو عالم الكون والفساد ، لا بل عالم القوة والفعل وحيث توجد القوة لا بد من وجود الامكان والنقص اي لا بد من وجود الشر . الا ان هذا الشر هو اقل ذيوعا من الخير لا بل هو جزئي عرضي . اما الخير فوجوده كلي . نعم ان النار محرقة وقد تصيب يد طفل فتحرقها من غير سبب الا ان هذه الآفات التي تنشأ عن النار ليست ذات قيمة بالنسبة الى الخيرات العديدة والمنافع الدائمة

الموجودة فيها وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة . وفي الحق ان الخيرات اكثر عددا من الشرور ولو كان الشر في شيء من الاشياء اكثر من الخير لامتنع وجود ذلك الشيء اي لو كان ضرر النار اكثر من نفعها لما وجدت النار . لان الخير من طبيعة الوجود والشر من طبيعة العدم .

اذن فابن سينا يرى كل شيء جميلا ويعتقد ان الخير موجود في كل شيء . نعم ان الخير موجود في الجزئيات المتشخصة الا ان وجوده عرض زائل ولا وجود له الا في الاشياء العامة . فقد يعرض لهذه النار ان تولد شراً الا ان وجود النار بصورة عامة خير . ولا يمكن ان تبلغ النار غايتها وتصل الى نهايتها الا اذا كانت محرقة . فالخير الكلي يفيض وجود الشر الجزئي ولا معنى للخير بدون الشر كما انه لا معنى للنور بدون الظلمة .

ولكن لماذا خلق العالم على هذا النمط . اليس من الممكن ان يكون الوجود كله خيراً مطلقاً ! اليس من الممكن ان يوجد الخير بدون شر ، والنور بدون ظلمة . لا محل لهذا السؤال في فلسفة ابن سينا لانه جعل الانسان ، في فهم حقيقة الخير والشر ، قاصراً عن ادراك حكمة الخالق : قال : « لو كان امر الله تعالى كامرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك لما خلق ابا الاشبال اعصل الانياب احجن البراثن لا يغذوه العشب » فالاله لا يراعي ما نراعي نحن في احكامنا الضيقة واحلامنا القاصرة . بل ينظر الى الوجود الكلي ونحن لا ننظر إلا الى الوجود الجزئي . فالخير اذن هو الغالب في الوجود . وهذا يدل على ان ابن سينا يميل الى استحسان جميع الاشياء فمذهبه كما قلنا مذهب التفاؤل لا مذهب التشاؤم . لان الوجود عنده احسن من العدم .

تلك هي آراء ابن سينا في الخير العام . ولكن ماهو الخير الخاص بالانسان وما هي السعادة ؟

السعادة هي في ادراك حقيقة الوجود والتطلع الى المبدع الاول والتفكير في الافق الاعلى . والانسان قادر بعقله ونظره ان يميز بين الفضيلة والرذيلة فيميل الى الخير ويتجنب الشر واذا فعل ذلك ادرك من البهجة والسعادة ما لا يدركه الجاهل كل انسان يبحث عن الخير . ولكن ما هو الشيء الذي نبحث عنه جميعا ونرغب فيه ؟ — الاحياء كلها ترغب في اللذة . ونظن ان الخير في اللذة . فالحيوان يبحث عن اللذة ولا يعرف غاية غيرها والطفل والجاهل والعالم والشرير والفاضل كل منهم يرغب في اللذة . الجاهل يجد اللذة في جهالته والفيلسوف يجد اللذة في فلسفته . ولكن هل يمكن ان يقال ان السعادة هي في اتباع اللذة .

ان راي ابن سينا في اللذة لا يختلف بالجملة عن راي ارسطو وغيره من فلاسفة ما بعد الطبيعة الذين يقولون ان اللذة في الفعل . فلكل فعل من الافعال الانسانية قوة تحدثه ، ولكل قوة من القوى النفسانية لذة تخصها . مثال ذلك ان لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الامور الماضية . فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى يولد لذة . وهذه اللذة هي ادراك الكمال . فكل من حصل على كمال ما وجد في الحصول عليه لذة . اذا كانت معرفة الحقيقة كمالا وجدنا في الاطلاع عليها بهجة . الا ان الكمال يختلف بالنسبة الى القوى النفسانية فمنها ما هو اتم اكمالا ومنها ما هو ادوم ومنها ما هو ابلغ . فكلما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس اتم وافضل ، كانت اللذة التي ندركها ابلغ واشد .

وقد يكون الكمال في الخروج من القوة الى الفعل فاذا بطل الفعل لا يحصل المدرك على كمال ولا يشعر بشيء من اللذة ولا يشتاق اليها ولا ينزع نحوها ، مثال

ذلك حال الاكمه الذي يعلم ان في النظر الى الصور الجميلة لذة ويعلم ان ذلك حاصل
للانسان موجود ولا يستطيع ان يتصور تلك اللذة . وكذلك حال الجاهل الذي
يعرف ان للحلم لذة وحال الاصم عند الالحان كل منهم يعلم ان هناك لذة و[illegible] من
غير ان يدركها ويشعر بكيفيتها ويتصور ماهيتها . فاللذة اذن لاتحدث للانسان الا
عند حصول الفعل . ولا يولد الفعل لذة الا اذا ادرك الفاعل ما وقع له من الكمال
بسببه [فاللذة تنشا اذن عن الشعور بالكمال] ، وهذا الرأي شبيه براي ده كارت وليبنز
من فلاسفة القرن السابع عشر .

على ان ابن سينا لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال والخير ،
يدل على ذلك انقسام اللذات عند ابن سينا الى عالية وخسيسة . فما قاله « لا يجب ان
يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كلذة الحمار » نجاة — ص ٤٧٩ ، نعم ان للبهائم
حالة طيبة ولذيذة ولكن اية قيمة تكون لهذه الحالات الطيبة الخسيسة اذا نسبت
الى اللذات العالية . الجاهل الذي لا يدرك اللذات العالية ولا يشعر بها اشبه بالاصم
الذي لا يدرك الالحان اللذيذة والاكمه الذي لا يشعر بالالوان الجميلة . ولكن
عدم شعور كل منهم بتلك اللذة العالية لا يدل على عدم وجودها . بل كيف نقاس
هذه اللذة العالية بتلك اللذة الحسية الخسيسة . نعم اننا في عالم المادة المظلم ، يمنعنا
حجاب الحس والشهوة وانغماس بدننا في الرذائل من بلوغ المثل العليا التي نطلبها ونحن
اليها . ولكننا اذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب من أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك
اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفاً خفيفاً (نجاة ٤٨٢) . فاللذات
المعنوية اذن في نظر ابن سينا افضل من اللذات المادية . ولذلك قال « وأنت تعلم
انك إذا تأملت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت
بالشهوة ان كنت كريم النفس » . وكثيراً ما يفضل الانسان الالم الناشىء على

اللذة السافلة . فاذا علم ان اللذة متسوقة الى افتضاح او خجل او تعيير او شوق أعرض عنها . وهذا كله دليل على أن الانسان الفاضل لا يتبع شهواته ولذاته كلها ، بل ينتخب ما هو موافق منها لاحكام العقل . ولذلك كانت الغايات العقلية السامية اكرم على النفس من الشهوات الخسيسة التي يحتقرها العاقل ويستخف بها الحكيم .
اما النفوس الخسيسة فانها لا تدرك الا القريب ولا تبتهج الا بالمحسوس ولا تتطلع الى ما في الامور العالية من اللذات الخالدة . قال ابن سينا : « اذا كنت في البدن وشواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه » (اشارات ـ ٩٤) . يريد بذلك ان فقدان الاشتياق الى الكمال وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات . لان اشتغال النفس بالشهوات واتصالها بالمادة يمنعانها من الالتفات الى الملأ الاعلى ولا تتصل النفس بالملأ الاعلى الا اذا ارتفعت عن شواغل المادة وعوائقها . حتى لقد قال ابن سينا : « ان النفوس السليمة التي هي على الفطرة . — اذا سمعت ذكراً روحانياً غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش » . فالنفوس اذن قادرة بما فيها من الاستعداد والشوق ان تصل الى شيء من السعادة في هذه الدنيا وذلك بالتأمل والتفكير في المبادئ الروحانية والاشتياق الى الخلود .

وقد قسم ابن سينا النفوس الى مراتب ، وقال ان النفوس على اختلاف انواعها قادرة على ادراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت . فاذا ترفعت عن الامور المحسوسة وتطلعت الى المثل العليا ادركت من السعادة ما لم يخطر على قلب من ينزع نحو المادة ويتمسك بشواغلها .

فاجل سعيد بنفسه واحسن مبتهج بذاته هو المبدع الاول . ويتلوه في مراتب السعادة الجواهر العلوية التي تبتهج بذواتها وتتأمل ذات الاله . فكلما كانت الجواهر

قريبة من المبدع الاول كانت اكثر كمالا واشد عشقا واشتياقا وكلما ابتعدت عنه قلت سعادتها وخف كمالها . فكما تزداد حرارة الاجسام اذا كانت قريبة من منبع الحرارة كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ومصدر النور

ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطا من الكمال وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيدون . نعم انه قد يكون لهم اصناف من الاذى من حيث هم مشتاقون . لان الشوق يولد العذاب الا ان هذا الاذى الذي يصيبهم لذيذ وهذا الشوق الذي يحرك نفوسهم عذب .

ثم يتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، لا هي في المثل الاعلى ولا هي في الحضيض ، بل تارة تسمو وتارة تنحط من درجة الى درجة . ويتلو هذه المرتبة مرتبة اخرى هي في الحضيض الاسفل من المادة . قال ابن سينا وهي « مرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة » واصحاب هذه النفوس هم بدون شك اشقى المخلوقات واكثرهم بؤسا واسوؤهم حالا .

فها انتم ترون ان سعادة كل موجود هي في تأمل الكمال على الوجه الذي ذكرناه اي في التطلع الى المثل العليا والتفكير في المبادىء السماوية التي يسميها ابن سينا بالعقول المفارقة .

ثم ان ابن سينا بعد ان ذكر انواع ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها عاد الى ذكر اهل الكمال من النوع الانساني : فقال : « ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وتجردوا منها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم

يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها » ـ اشارات (ص ـ ١٠١) ٠

ان هؤلاء العارفين الذين يشير اليهم ابن سينا هم المتصوفون الذين يتوصلون بالرياضة الى مشاهدات يعجز عن ادراكها الوهم وتكل عن بيانها الالسنة فيدركون ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ٠ والمتصوفون في رأي ابن سينا هم اهل البهجة والسعادة في هذه الحياة ٠ وها أنا اصف لكم العارف كما وصفه ابن سينا :

العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل كما ينبسط من النبيه ٠ وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء يرى فيه الحق ولا فرق عنده بين الكبير والصغير ولا يعرف الطمع سبيلا الى قلبه ٠ وهذا الخلق هو خلق الرضا والقناعة فلا يخاف العارف من هجوم شيء ولا يحزن على فوات شيء بل يفرح ويبتهج بما ادركه كما يبتهج العاشق بالوصول الى حبيبه ٠

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة ٠ واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير وذلك لشفقته وحبه ٠

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن خوف الموت ٠ وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ، وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ، ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق ٠

العارف يفضل التقشف على الترف ولربما ارتاد البهاء في كل شيء واصغى الى الزينة واحب من كل جنس اكرمه ٠

بمثل هذه الصفات الساحرة يصف ابن سينا العارف المتخلي عن شواغل البدن ٠ والعارف الذي يستطيع على هذه الصورة ان يتنزه عن ادران المادة ويرتقي الى المثل العليا هو سعيد بنفسه ، مبتهج بسلوكه ٠

وقد فرق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف . فقال ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا . والعابد هو المواظب على العبادات . اما العارف فهو المنصرف بفكره الى الافق الاعلى والمستديم لشروق النور عليه . ولذلك كان زهد العارف عبارة عن اعراضه عما يشغل نفسه عن الحق فالزهد عنده تنزه والعبادة رياضة ، لا يطلب منها ثوابا ولا يتجنب بها عقابا . وهو يريد الحق لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئًا على عرفانه به وتعبده له .

ولنذكر الآن درجات العارفين اثناء انتقالهم من الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية التي يجدون فيها السعادة .

تنقسم هذه الدرجات الى قسمين : (١) درجات السلوك (٢) ودرجات الوصول

فأول درجات السلوك درجة الارادة وهي ما يعتري المتطلع الى العالم الروحاني من الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى والاتجاه نحو الحق ويسمى صاحب هذه المرتبة بالمريد .

ثم تأتي درجة الرياضة لان المريد محتاج اليها وهي عبارة عن نهي النفس عن هواها وامرها بطاعة مولاها (اشارات ١١٥) ومنعها من الالتفات الى سوى الحق .

ثم اذا بلغت الارادة بالمريد حداً اعلى من الاول سنحت له خلسات يطلع بها على نور الحق وهي خلسات لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وتسمى هذه الخلسات عند المتصوفين اوقاتاً . وقد يرتقي المريد الى اكثر من ذلك من الرياضة فيرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يصير فيه المخطوف مألوفاً والوميض شهابا ويتم له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

ثم يرتقي من مرتبة ادنى الى مرتبة اعلى حتى يعبر درجة الرياضة ويتقرب من الله

فيتمثل فيه جمال المبدع وتفيض عليه اللذات الحقيقية .

ثم انه ليغيب عن نفسه فلا يرى الا المعبود المبدع ولا يلحظ الا جمال الحق وينسى نفسه . وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي ذات زينة . وهذه الدرجة هي أعلى درجات السلوك . ويليها درجات الوصول وهي تنتهي عند بعض المتصوفة الى المحو والفناء .

غير ان ابن سينا لم يصف لنا هذه الدرجات بل قال « ان هذه الدرجات لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين الى الاثر (اشارات ١٢١) » . وهناك لا يبقى كما قال (الطوسي) واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف او كما قال الغزالي في (المنقذ من الضلال) هناك درجات يضيق عنها نطاق العقل ولا يحاول معبر ان يعبر عنها ، بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

تلك هي مقامات العارفين الذين يرتقون من نطاق الطبيعة الضيق الى فضاء العقل الواسع وكل ما ذكرته حتى الآن من أحوالهم دليل على أن النفس قادرة في مذهب الشيخ الرئيس أن تنال اوقاتاً من السعادة الحقيقية وهي في البدن . وذلك بتكميل قوتها النظرية بالعلوم وتهذيب قوتها العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة والعدالة لا باتباع اللذة الخسيسة والشهوة العمياء بل بايثار اللذة العالية المطابقة للحكمة . وهذا ما يرفع النفس ويبلغ بها درجات الكمال حتى لقد يصرفها عن هذا العالم الدني ويرقى بها الى الملأ الأعلى حيث تستطيع بالرياضة ان ترى الحق وتتصل به وتدرك من السعادة درجة لا يمكن وصفها .

اما في الحياة الثانية فان النفس قد تدرك السعادة الحقيقية وقد تشقى شقاء موقتاً او شقاء ابديا . فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادئ الروحانية تصوراً حقيقياً ، وتصديقه بها تصديقاً يقينياً على الوجه الذي ذكره ابن سينا في مقالة المبدأ والمعاد . وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق الى ما هنالك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه ، وهذه السعادة الحقيقية كما قلنا لا تتم إلا باصلاح الجزء العملي من النفس .

ولو قايسنا بين احوال الناس في الآخرة لوجدناهم كما يزعم الشيخ الرئيس على ثلاثة احوال : الحال الاول هو حال البالغين في فضيلة العقل والخلق مرتبة عالية فهؤلاء لهم الدرجة القصوى من السعادة . والحال الثاني هو حال الجهال الا ان جهلهم ليس مضراً لهم فهم من اهل السلامة وان كانوا ليس لهم ذخر من العلم والحال الثالث هو حال الذين كثر شرهم وعظم اذاهم في الدنيا والآخرة وهؤلاء ليسوا من اهل النجاة . فالنجاة ليست اذن مصروفة عن اهل الجهل الا ان سعادة العلماء اعلى مرتبة من سعادة الجهال ، كما ان سعادة الجهال افضل من شقاوة الاشرار . وخير للانسان ان يكون جاهلا من ان يكون عالما شريراً لان البلاهة العمياء احسن من الفطانة البتراء . فالذي يحصل العلوم ويعرف الكمال ويشتاق اليه من غير ان يتصف به او يعمل للوصول اليه اسوء حالاً من اصحاب النفوس الساذجة لان الجاهل غير عارف بالكمال غير مشتاق اليه ، ولذلك كان العذاب اقرب الى العالم الشرير منه الى الساذج الصالح .

فاذا كانت النفس شديدة الشوق الى ما اعتقدته من احوال الحياة زكية كريمة قليلة العلائق بالبدن فانها اذا انفصلت عن الجسد اتصلت بكمالها الذاتي وتمتعت

باللذة الحقيقية وتبرات عن النظر الى ما خلفها وادركت السعادة الحقيقية ، وان كان لها التفات الى ما خلفته في الدنيا تأذت بالحسرة عليه . ان الالتفات الى احوال الدنيا وتذكر مقتضيات البدن هو شأن النفوس الرديئة التي تتخيل بعد الموت جميع انواع العقاب الذي صور لها في الدنيا وتقاسيه بالصورة الخيالية التي لا تقل تأثيرا عن الصورة الحسية . اذن فابن سينا يعتقد ان الانسان سيلاقي بعد الموت سعادة نفسانية وان العذاب الذي سوف يقاسيه هو عذاب روحاني .

ويجدر بنا وقد اوضحنا اسباب سعادة النفس في الدنيا والآخرة ان نستشهد بقصة (سلامان وابسال) التي ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات لان هذه القصة التي تخيلها ابن سينا هي احسن رمز لا بل اوضح صورة يمكن بها بيان سعادة النفس ودرجاتها وكيفية محاربتها للشهوات والتجرد عنها . والقصة التي أريد ان اذكرها هنا ليست قصة سلامان وابسال التي نقلها حنين ابن اسحق من اللغة اليونانية الى العربية وترجمها المسيو(Carra de Vaux) في كتابه عن ابن سينا الى اللغة الفرنسية . فان هذه القصة التي اخترعها احد العوام (كما يقول الطوسي) ليست من كلام الشيخ ، ولا هي مطابقة لما ذكر في كتاب الاشارات . واما القصة الحقيقية التي وضعها ابن سينا فهي التي اورد ذكرها ابو عبيد الجزجاني في فهرس تصانيف الشيخ الرئيس ونقلها عنه شارح الاشارات وخلاصتها : ان سلامان وابسالا كانا شقيقين وكان ابسال اصغرهما سناً وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ جميل الصورة عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا . فعشقته امراة سلامان اخيه وقالت لزوجها اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي بمنزلة ام لك — فرضي ابسال بذلك ثم اكرمته زوجة سلامان واظهرت له عشقها في خلوة فانقبض ابسال من ذلك . ولما علمت زوجة

سلامان ان ابسالا لا يطاوعها قالت لزوجها زوج اخاك باختي ثم قالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة بل لكي اساهمك فيه . وليلة الزفاف جاءت امراة سلامان بدلا من اختها وبادرت تعانق ابسالا وتضم صدره الى صدرها فلاح برق في السماء ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وطلب من اخيه ان يعطيه جيشا فتولى قيادته وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد شرقاً وغرباً . ثم رجع الى وطنه مكللاً بالظفر وهو يحسب ان امرأة اخيه سلامان قد نسيته ولكنها عاودت حبها له ورجعت الى معاشقته فابى ذلك وازعجها ثم ظهر لهم عدو فوجه سلامان اخاه ابسالا اليه الا ان امراة سلامان فرقت في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم اتفقت المراة مع الطابخ والطاعم واعطتهما مالاً فسقياه السم واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه بحقيقة الامر فسقى المراة والطابخ والطاعم ما سقوا اخاه وماتوا جميعا .

وتأويل هذه القصة أن سلامان هو النفس الناطقة وابسالاً هو العقل النظري او هو درجة النفس في العرفان وامراة سلامان هي القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب وعشقها لابسال هو ميلها لتسخير العقل كما سخرت سائر القوى وإباء ابسال هو تطلع العقل الى عالمه واخت امرأة سلامان هي الملكة العملية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح للانسان اثناء الاشتغال بالامور الفانية وازعاج ابسال للمرأة هو اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد هو اطلاع

النفس بالقوة النظرية على الملكوت ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية والخيالية عند عروج النفس الى الملأ الاعلى وتعذيبه بابن الوحش اشارة إلى افاضة الكمال اليه عما فوقه من المبادئ والطابخ هو القوة الغضبية والطاعم هو القوة الشهوانية وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العمر واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر . واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبير النفس الناطقة عن البدن ومفارقتها لهذا العالم .

هذا مختصر من التأويل الذي ذكره شارح الاشارات ويمكننا ان نتخيل تأويلاً غيره . الا أن هذه القصة وغيرها من القصص المنسوبة الى ابن سينا كقصة حي ابن يقظان ورسالة الطير تدل كلها على ان النفس لا تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الشهوات وتركها الملذات وتطلعها الى الملأ الاعلى . لان لذة التفكير والتأمل تشبه لذة العبادة

ومن الرسائل التي تدل على هذا التجرد عن المادة وتدعو الى ضرورة التطلع الى المثل الاعلى رسالة الطير التي طبعت مراراً ونقلها المسيو (مهرن) الى اللغة الفرنسية من مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية [1]

يقول ابن سينا : « هل لاحد من اخواني في ان يهب لي من سمعه قدر ما القي اليه طرفاً من اشجاني عساه ان يتحمل عني بالشركة بعض اعبائها» . إن هؤلاء الاخوان

---

(١) نشر مهرن [Mehren] هذه الرسالة في جملة من الرسائل بين سنة ١٨٨٩ وسنة ١٨٩٩ في مدينة ليدن نقلا عن اربع نسخ وجدها في مكتبتي لوندره ولندن وقد طبعت مراراً منها طبعة الاباء اليسوعيين في جملة من المقالات لبعض مشاهير فلاسفة العرب ببيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٨١١ وطبعة ايضاً بمصر في كتاب جامع البدائع سنة ١٩١٧

الذين سيحملون عنه بالشركة بعض اشجانه هم الاخوان الذين جمعتهم القرابة الالهية والفت بينهم المجاورة العلوية ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة وجلوا الوسخ ورين الشك عن السريرة ، وهؤلاء الذين الفوا المجاورة العلوية هم الذين انسلخوا عن المادة وتجردوا عن الشهوات بايمانهم وعقلهم : « ويلكم اخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم » (صفحة ١١٥ جامع البدائع) ومن عجب ان الانسان الذي نورت جبلته بالعقل لا يزال يبذل الطاعة للشهوات ويضيع على استئثارها صورته : « ويلكم اخوان الحقيقة لا عجب ان اجتنب ملاك سوء وارتكبت بهيمة قبيحاً بل العجب من البشر اذا استعصى على الشهوات . »

واليكم بعض ماجاء في رسالة الطير :

« برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتبوا الشرك وهيأوا الاطعمة وتواروا في الحشيش وانا في سرية طير لحظونا فصفروا مستدعين فاحسسنا بخصب واصحاب ما تخالج في صدورنا ريبة ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة فابتدرنا اليهم مقبلين وسقطنا في خلال الحبائل اجمعين ، فاذا الحلق ينضم على اعناقنا والشرك يتشبث باجنحتنا والحبائل تتعلق بارجلنا ففزعنا الى الحركة فما زادتنا الا تعسيراً فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لاخيه . واقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زمانا حتى انسينا صورة امرنا واستأنسنا بالشرك واطمأننا الى الاقفاص . »

وهذا شأن النفس عند اتصالها بالجسد لانها تألف كما يقول في قصيدة النفس مجاورة الخراب البلقع ويصدها الشرك الكثيف عن بلوغ غايتها ، ثم ان هذا الطير الذي استأنس بالشرك ليلحظ مرة رفقة من الطير قد اخرجت رؤوسها واجنحتها عن الشرك وبرزت عن اقفاصها تطير وفي ارجلها بقايا الحبائل فيقول : « فذكرتني ما كنت انسيت ونغصت علي ما الفته فكدت انحل تأسفاً او ينسل روحي تلهفاً » ثم

يناديهم ويناشدهم بالصحبة المصونة والعهد المحفوظ فلا يتقربون منه الا بعد ان ينفي عن صدورهم الريبة ثم يغتنم النجاة ويطالبهم بتخليص رجله عن الحبال فيقولون له لو قدرنا عليها لابتدرنا اولا وخلصنا ارجلنا وانى يشفيك العليل . ان هذه الحبال كما يقول بعد ذلك لن يقدر على حلها إلا عاقدوها ثم يطير حتى يبلغ جبل الاله ثم يشمرد على الراحة بعد الانبتات ثم يطير حتى يبلغ المدينة التي تبوأها الملك الاعظم فيخرج من صحن ويدخل في صحن حتى يرفع له الحجاب ويلاحظ الملك في جماله الذي لا يمازجه قبح « وكل كمال بالحقيقة حاصل له وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه ، كله لحسنه وجه ولجوده يد ، من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن صرمه فقد خسر الآخرة والدنيا » . وهكذا فان السعادة القصوى هي في نسيان الشهوات وخدمة الاحد الحق وقد ختم ابن سينا رسالة الطير بقوله :

« وكم من اخ قرع سمعه قصتي فقال اراك مس عقلك مس او الم بك الم ولا والله ماطرت ولكن طار عقلك وما اقتنصت بل اقتنص لبك ، أنى يطير البشر او ينطق الطير ، كأن المرار قد غلب في مزاجك واليبوسة استولت على دماغك وسبيلك ان تشرب طبيخ الافثيمون وتتعهد الاستحمام بالماء الفاتر العذب وتستنشق بدهن النيلوفر وتترفه في الاغذية وتستأثر منها الخصبة وتجتنب الباه وتهجر السهر وتقلل الفكر ، فانا قد عهدناك فيما خلا لبيبا وشاهدناك فطنا ذكيا والله مطلع على ضمائرنا فانها من جهتك مهتمة ، ولاختلال حالك حالنا مختلة . ما اكثر ما يقولون واقل ما ينجح وشر المقال ما ضاع » .

إن هذه القصة كقصة حي بن يقظان وقصة سلامان وابسال تدل على ان النفس لا تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الدنيا .

وهكذا فان سعادة النفس هي في اتباع الفضيلة لا في اتباع الشهوة ، ونظرية ابن

سينا في السعادة لا تختلف كما ترون بالجملة عن رأي سقراط ورأي صاحبه افلاطون وارسطو وهي مفعمة بروح التصور الافلاطوني المقتبس من تعاليم مدرسة الاسكندرية فالنفس تغيب عن ذاتها وتبتهج بمشاهدة الله واتصالها به ولكنها لا تفنى في الله، ولو ارتقت الى اعلى من ذلك اسقطت وهلكت فابن سينا يصرح بالاتحاد ولكنه لا يصرح بالمحو والفناء ولكن درجات الوصول التي اشار اليها لم تترك بين الخالق والمخلوق درجة واحدة يمكن الصعود عليها ولا خيطاً يمكن تبينه . فكان الانسان في سلوكه ووصوله يتقرب دائماً من النور ولكن من غير ان يصبح هو نفسه منبعاً للنور .

ثم إن مذهب ابن سينا في الخير هو مذهب التفاؤل ونظريته في اللذة نظرية الكمال ورأيه في التجرد عن المادة وشواغلها الوصول الى السعادة الحقيقية هو رأي المتصوفين ، لأن سعادة الانسان في الدنيا لا تكون الا بالاعراض عن الدنيا وعدم التفكير في اوهامها .

ان فلسفة ابن سينا مضيئة بنور التصوف والتقشف ولا تظنوا أن هذا النور الضئيل قد اظلم في العصر الحاضر ، بل ان مدنية هذه الايام قد تلوثت بادران المادة ولعل هذه الادران لا تزول الا اذا انغمست ذبالة الحياة في شيء من زيت التصوف . ماذا يفعل البطالون ، ماذا يفعل الجائعون ؟ ايستمرون علىَ عبادة المادة والمادة لا تغذيهم . ليرجعوا الى الحياة الروحية إلى الحياة الفكرية ، لعل في الحياة الروحية غذاء لهم .

وهذه الحياة الروحية لا تنافي التقدم والانتاج والتطور والحركة والاخذ باسباب المدنية . إن الشيخ الرئيس يؤمن بالعقل والعلم ويعتقد ان السعادة القصوى لا تكون الا عن طريق العلم . وهذا نتيجة طبيعية لمذهب التفاؤل . فلنرحب اذن بآراء هذا

الحكيم الذي هام بالمثل الأعلى وآمن بالفكر وكان كثير الثقة بالفطرة الانسانية ٠

ايها السادة ! — اسمحوا لي قبل الانتهاء من كلامي ان اذكركم بوصية من وصايا ابن سينا فقد اوصى الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات انه يجب صون هذا العلم وحفظه وعدم اذاعته بين الناس ٠ وقال فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك ٠ فانا على يقين اني لم اخالف وصية ابن سينا ولا اضعت علمه بل اذعت افكاره بين الذين يعرفون قيمتها وذكرت حاله لكم وانتم اصحابه الذين تحبونه ٠ ولا شك في انكم تخالفونه في ميله الى جعل هذا العلم مكتوماً لان الحقيقة يجب ان تذاع بين الناس اجمعين ولا ازيد على ان اقول مع الحكماء :

« لو كانت لي كل الحقائق ولم يكن لي ان اذيعها افضلت الظلمة على النور والجهل على العلم والضلال على الحقيقة ٠ »

جميل صليبا

